الأمل و اليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ



دكتوره
عطيات أبو السعود

الناشر [illegible] بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه

الطبعة الأولى

١٤١٧هـ - ١٩٩٧ م

الناشر : منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حزى وشركاه

٤٤ ش سعد زغلول الاسكندرية تليفون / فاكس : ٤٨٣٣٣٠٣

الأمل واليوتوبيا
في
فلسفة إرنست بلوخ

تأليف

دكتوره/ عطيات أبو السعود

١٩٩٧



المقدمة

" الأمل واليوتوبيا عند ارنست بلوخ " موضوع هذا البحث . وقد يتبادر إلى الذهن سؤال عن علاقة كل منهما بالآخر ، أى علاقة البشر وأمانيهم باليوتوبيا التى تعطى انطباعا أوليا بأنها بناء عالم مثالى في الخيال ، وكأن الأمل يرتبط بالخيال الذى قد لا يحققه على الإطلاق . وليس هذا بطبيعة الحال هو هدف البحث ، ولذا يجب البدء بتعريف كل منهما . أما الأمل فهو تعبير عن تطلعات الجنس البشرى إلى حياة أفضل في المستقبل ، يسودها الإخاء والمساواة وتقوم على أساس من العدل في ظل مملكة للحرية ، وأما اليوتوبيا فهى النظام الذى يحقق هذه التطلعات في مكان ما على هذه الأرض . وليس المقصود باليوتوبيا هنا هى الترجمة الحرفية للكلمة التى تعنى " لا مكان " لأن اليوتوبيا موضوع هذا البحث هى يوتوبيا عينية قابلة للتحقيق وفق شروط داخلية وخارجية ، أى شروط ذاتية وموضوعية تجتمع في لحظة تاريخية ملائمة توفر شروط تحققها .

وقد تم اختيار هذا الموضوع لأهميته الشديدة في عصرنا الحديث الذى اتفقت الآراء على أنه عصر أزمة كبرى . وغالبا ما تبرز فلسفة الأمل في العصور التى يغلب عليها التوتر والاضطراب وتزداد فيها الصراعات . وقد شهد القرن العشرون حربين عالميتين وحروبا أهلية لاحصر لها ، وخيبة آمال في ثورات كبيرة وآمال عظيمة ، فلابد أن يكون هناك بعث لروح الأمل ، ولابد أن يكون الأمل–ونحن على مشارف الألف الثالث للميلاد – هو المطلب الأساسى والمشروع . أما لماذا " الأمل واليوتوبيا عند ارنست بلوخ " على وجه التحديد ، فلم يكن هذا أيضا من قبيل الصدفة أو العشوائية ، إذ لا يوجد فى عصرنا فيلسوف تغنى بالأمل مثلما فعل هذا الأخير ، حتى لقد وضعه – أى الأمل – عنوانا لأهم كتبه على الإطلاق وهو " مبدأ الأمل " ،كما أنه – أى بلوخ – يعد أكبر فيلسوف يوتوبى في القرن العشرين أهاب بالإنسان أن يمسك بهذا المبدأ الذى تحول عنده إلى مبدأ للمسئولية التى يحملها الإنسان على عاتقه ليحقق بإرادته الثورية آماله وأحلامه في يوتوبيا واقعية وعينية .

ومنهج البحث هو المنهج التحليلى النقدى ، لأن بلورة النسق الفلسفى الكامل لفلسفة الأمل قد استلزم التحليل والشرح والتفسير والنقد ، كما أن هذا النسق لم

يقدم من قبل إلى المكتبة العربية – التى لم تعرف من كتب بلوخ سوى الترجمة العربية لكتاب " فلسفة عصر النهضة ". وكان من الضرورى – نظرا لضخامة هذا النسق الذى ضم التراث البشرى في داخله – تقديم الإطار النظرى الكلى وإسقاط تفاصيل كثيرة لا تخل بالهيكل العام لفلسفة بلوخ . وقد كانت هناك صعوبة كبيرة في استخلاص البنية الفلسفية ، وترجع هذه الصعوبة إلى أن بلوخ قدم مشروعا فلسفيا ضخما وطموحا لا يفتقر فقط إلى الاتساق والتماسك ، بل يتسم أيضا بالغموض والإبهام بسبب صياغته في لغة معقدة يصعب فك رموزها ، وأسلوب يغلب عليه المجاز ويكثر من استخدام الصور الشعرية والأسطورية والمصطلحات الصوفية . وقد زاد من هذه الصعوبة الطابع العام للفكر الألمانى الذى لا يعرف في كثير من الأحيان بساطة العرض وسهولته ، بل يميل دائما إلى التعقيد والتكثيف والتجريد باعتبارها – في نظر المفكرين الألمان – دليلا على عمق الفكر وأصالته ، مما جعل بلوخ لفترة طويلة غير مقروء خارج ألمانيا ، بل وغير مقروء أيضا من أبناء وطنه – باستثناء الصفوة من المتخصصين والمثقفين – ويرجع هذا إلى صعوبة فهمه من قبل المثقف العادى.

غمر بلوخ نسقه الفلسفى في تفاصيل هائلة من التراث البشرى بأكمله ، وعرض لكل فروع المعرفة من فلسفة وفن وأدب وموسيقى وشعر ، كما عرض لحضارات العالم ودياناته القديمة بحيث يمكن القول بأنه آخر المفكرين الموسوعيين في القرن العشرين . وأفرط أيضا في استخدام المصطلحات والعبارات اليونانية واللاتينية والأقوال والمأثورات القديمة التى لم تعد تستخدم الآن في محاولة لاحيائها وإضفاء معانى جديدة عليها إلى الحد الذى يمكن معه القول بأنه أوجد في اللغة الألمانية قاموسا ثقافيا خاصا لفلسفته ، كما أسرف باعتباره ناقدا أدبيا في الوقت ذاته في استخدام الصور الفنية (الاستعارة والتشبيه والكناية والرمز) التى زادت من غموض لغته.

وكان من الضرورى للتغلب على هذه الصعوبات إسقاط تفاصيل جزئية واستطرادات كثيرة كان من الممكن – في حالة تتبعها – أن تخرج بالبحث عن السياق المرسوم له . كما كان من الضرورى استخلاص النسق الكلى لفلسفة الأمل

وتقديمه بالعرض والتحليل أولا ثم بالتعقيب النقدى على بعض التفاصيل والجزئيات التى استلزمت الوقوف عندها وتم نقدها في موضعها . وأخيرا ينتهى العرض التحليلى الكلى بتقييم عام فى خاتمة نقدية للإطار العام لفلسفة الأمل واليوتوبيا .

ينقسم البحث إلى ستة فصول تتدرج في خط تصاعدى بدءا من حياة بلوخ إلى عرض البناء النظرى لفلسفته في الأمل ، ثم محاولة تطبيق هذا النسق النظرى على التاريخ البشرى المنظور إليه نظرة يوتوبية . ويتناول الفصل الأول " حياة بلوخ ونواة تفكيره اليوتوبى " ويقدم تعريفا بالفيلسوف وعصره.وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام : أولا :حياة بلوخ ومؤلفاته ، وفيه عرض تاريخى لحياته وأسفاره وعلاقات الصداقة التى جمعته ببعض فلاسفة عصره وأدبائه ، والتعريف بمؤلفاته وأعماله . ثانيا : المؤثرات الفكرية في فلسفته ، وهى عديدة ومتنوعة منها مؤثرات فلسفية كالفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو ، والفلسفة الكلاسيكية الألمانية من ياكوب بوهميه هيجل وشيلنج ، والفلسفة الماركسية التى تركت بصماتها على الطابع العام لتفكير بلوخ ، ومؤثرات أدبية كالحركة التعبيرية التى غلب أسلوبها الأدبى على لغة بلوخ الفلسفية ، ومؤثرات دينية وخاصة التراث الصوفى المسيحى واليهودى وفكرة الخلاص.ثالثا : مدخل إلى فلسفته ومفاهيمها الأساسية وفيه تعريف بأهم المقولات التى قام عليها النسق الفلسفى للأمل واليوتوبيا ، مثل مقولات الـ " ليس – بعد" وما قبل الظهور و " الإمكان " و " الأمل " و " الامام " و " الجديد" و " الأقصى " .

ويتناول الفصل الثانى " البناء الانثروبولوجى للأمل " وهو الجذر الأول من فلسفة الأمل الذى يصور انعكاس الوعى بالـ " ليس– بعد "على الذات البشرية.وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام : أولا : نشأة الوعى ، وفيه تتبع لظواهر الوعى البشرى منذ بدايته الأولى عند الطفل ، ويعرض لنظرية في نشأة الوعى من الدوافع ، وأهمها وأولها الجوع ،فهو الذى يدفعنا ويحركنا إلى الأمام . كما يتتبع آثار الحلم البشرى بأبعاده المختلفة وأنواعه ، وكيف تطور الوعى بالـ " ليس – بعد " من أحلام اليقظة . ثانيا : طبقات الوعى ، ويعرض لطبقات

الوعى المختلفة ومنها ما قبل الوعى ، وهو اللاوعى بالمعنى الفرويدى أى المكبوت أو المنسى ، والوعى بالـ " ليس – بعد " وهو الوعى بشىء جديد لم يأت بعد أو بشىء يرجح حدوثه بناء على شروط ذاتية وموضوعية محددة ، وهو ما يسمى الوعى بالمستقبل . ثالثا : معوقات الوعى بالـ " ليس – بعد " ، ويشمل المعوقات المختلفة التى تحول دون ظهور وعى الـ " ليس – بعد " إلى النور ، ومنها العائق التاريخى الذى يسلم بوجود التام والكامل منذ البداية ، الأمر الذى يجهض كل محاولة للتقدم نحو الجديد ، ومنها النزعة الرومانسية ، إذ استعبدها الماضى حين اعتبرت أن الكمال كله كان في الماضى . ومنها اليوتوبيات الاجتماعية التى لم تكن قادرة على التطور بسبب النزعة السكونية التى سادتها . كل هذه المعوقات حالت دون ظهور الوعى بالـ " ليس – بعد " الذى لايمكن اكتشافه بفعل التذكر ، بل بالحدس الذى يؤدى وظيفة يوتوبية .

ويتناول الفصل الثالث " البناء الانطولوجى للأمل " ، وهو الجذر الثانى من فلسفة الأمل الذى يمثل البناء الانطولوجى لنظرية الـ " ليس – بعد " أى لنظرية الوجود الذى لم يتحقق بعد ، وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام : أولا : انطولوجيا الـ " ليس – بعد " ويعرض لأربعة مفاهيم انطولوجية أساسية تدل على حركة الواقع الجدلى للمادة والتاريخ وتكشف عن صيرورتها نحو تحقيق الأمل اليوتوبى . مفهوم " اللا " المتعلقة بمبدأ الوجود ، وهى ليست نهائية ولا مطلقة وانما تعلن عن نفسها في حالة الجوع بوصفها افتقارا أو لا تملك ، ولذلك فهى مغروسة فينا وتسعى دائما للخروج من حالة الكمون عندما تنطلق اللا وتخترق الجوع لإشباعه . ثم تتحول " اللا " المتكررة والكائنة في " الهنا والآن " إلى الـ " ليس – بعد " الكائنة بطبيعتها في المستقبل . فعندما تعبر " اللا" عن السخط على الصورة التى صار إليها الشىء المفتقد تظهر الـ " ليس – بعد " اليوتوبية وتتخذ صورة السلب الذى يدفع الحركة الجدلية قدما ، وبذلك تتحول " اللا" إلى الـ " ليس – بعد " التى تتطلع بدورها إلى " الكل " المرتبط بعلاقة ذات هدف بكل من " اللا" والـ " ليس – بعد " . أما علاقة هذين الأخيرين بالعدم فليست علاقة بهدف ؛ لأن هذا العدم أبعد ما يكون عن العدم المتضمن في السلب الجدلى الذى يسلب كل ماقد صار ليبلغ به مرحلة جديدة . فالإحباط والفشل هما الخطر الدائم الذى يتهدد كل عملية جدلية ، ويشير

كل من العدم و الكل إلى الاتجاه الذى يوجه الـ " ليس – بعد " إما سلبا فيكون " العدم " وإما إيجابا فيكون " الكل " . ثانيا : مقولة الإمكان التى تدور في فلكها مقولة الـ " ليس – بعد " ، ولها طبقات متعددة تعكس درجات المعرفة والإدراك:

١- الممكن الصورى وهى بناءات أو تركيبات لغوية ممكنة على مستوى القول لكنها بغير معنى على الإطلاق . ٢- الإمكان الموضوعى من الناحية المعرفية ، ويتمثل هذا الإمكان في الصيغ والتركيبات التى تعبر عن اعتقاد أو ترجيح يقوم على مبررات تؤيده ، لكن هذا التبرير المعرفى لم يصل بعد إلى النضج الكافى لجعل الإمكان موضوعيا ، أى أن الإمكان هنا مشروط بصورة جزئية ، والذى يميزه عن غيره من أشكال الإمكان هو المعرفة الموضوعية الجزئية بشروطه – أى بالشروط التى تجعله ناضجا للتحقيق . ٣- الإمكان الموضوعى من جهة الموضوع نفسه ، ويتميز الإمكان في هذا المستوى بأنه ينصب على شروط الموضوع نفسه التى لم تظهر بشكل كاف ، ويتم الانتقال من المعرفة بالموضوع إلى الموضوع نفسه ، أى إلى الخصائص والعوامل الداخلية والخارجية التى تشارك مشاركة إيجابية فى إنضاج صيرورته وتحقيق إمكاناته . ٤ – الإمكان الواقعى في الواقع نفسه وهو المادة التى تظهر كل الأشكال الكامنة في رحمها بفضل الصيرورة الدائبة فيها .٥- تحقيق الإمكان ، وهو تلاقى العامل الذاتى مع العامل الموضوعى في إطار الشروط والقوانين التى تعين ذلك الإمكان ومدى قابليته للتحول دون مبالغة أو تغليب لأحد العاملين المتشابكين على الآخر ،و بهذا يتحقق صنع التاريخ وتظهر إمكاناته في صورها المختلفة ، ويتغير المجتمع والطبيعة من جذورهما . ثالثا : انطولوجيا المادة ، ويتناول مفهوم المادة عند بلوخ ، فليست المادة هى الكتلة الصماء ، وليست هى المادية التى ينظر إليها المثاليون ورجال الدين نظرة التعالى والازدراء ويسلبونها حق الميلاد الذى أعطى لها منذ عهد الفلاسفة قبل سقراط . بل صارت هى الأم الأزلية التى خرجت من رحمها الأزلى الأشكال المتجددة باستمرار ولم تزل تخرج منه دون أن تستنفذ إمكانياته أبدا . وبذلك وضع بلوخ الأساس المادى الطبيعى ليوتوبياه الواقعية ،واعتنق المفهوم الارسطى للمادة وتتبع تطوره عند ما يسمى باليسار الارسطى من ابن سينا وابن رشد وابن جبريول وحتى ممثلى هذا الاتجاه في أواخر العصور الوسطى ، ومن جوردانو

برونو في عصر النهضة حتى اسبينوزا في القرن السابع عشر إلى أن اكتملت المادية الجدلية والتاريخية في الفلسفة الماركسية.

يتناول الفصل الرابع " جدل الزمان والتاريخ " ويعتبر الجدل بجانب الإمكان – كأسلوب وجود ، والزمان – كشكل وجود – من أهم التحديدات أو المقومات الانطولوجية للموجود الذى لم يوجد بعد ، باعتبار أن الجدل هو منطق الزمانية ومنطق الصراع والتغير في الجوهر المادى للعالم . وينقسم الفصل إلى ثلاثة أقسام : أولا : الجدل عند بلوخ ، ويعرض باختصار لمسار الجدل في تاريخ الفلسفة ، وكيف أثبت الجدل وجوده كمنهج في تاريخ الفكر الفلسفى . ومع ذلك يدلنا تاريخ الجدل على توجهه صوب الذات مرة – كما عند أفلاطون قديما وكانط حديثا– وصوب الموضوع مرة أخرى – كما عند الفلاسفة قبل سقراط قديما وأوغسطين في العصور الوسطى وبرونو في عصر النهضة وحتى اسبيوزا في العصر الحديث – إلى أن جمع هيجل بينهما عندما قدم نموذجا للمنهج الجدلى بمعناه الموسوعى والكونى الشامل ، وقضى على ثنائية الفكر والوجود التى وضعها الفكر الفلسفى طوال تاريخه ، وثنائية المنطق والميتافيزيقا والمعرفة والوجود. وعلى الرغم من ذلك فإن إيقاع الجدل عند هيجل – القائم على فكرة التذكر – يختلف عن الجدل المادى عند بلوخ ، فهو يظل عند هذا الأخير حركة تحمل مالم يتحقق بعد وينبغى تحقيقه في داخلها باستمرار ، ولذلك فهو جدل القلق ، أى عدم التحقق وعدم الامتلاء النهائى . ثانيا بنية الزمان التاريخى ، ويعرض الجذور العميقة لمشكلة الزمانية في الفكر الفلسفى قديمه ووسيطه وحديثه ومعاصره . فهناك الزمان الدائرى في الفكر اليونانى ، والزمان المستقيم – وهو زمان الأديان – في الفلسفة الوسيطة التى عبرت عن الفكر الدينى كما عند أوغسطين ، والزمان المطلق في العلوم الطبيعية التى أقام صرحها إسحاق نيوتن ، والزمان كبعد رابع كما عند أينشتين في النظرية النسبية ، ثم الزمان الذاتى في الفكر المعاصر كما عند برجسون وهوسرل وهيدجر ، حتى نصل إلى الزمان التاريخى عند بلوخ حيث تتفاوت سرعته وكثافته من ناحية الامتلاء بالمضمون وحيث التداخل العميق بين الزمن الفلكى والكونى الذى لا يخلو من التطور والصيرورة الكيفية المتجددة ، وبين زمن التجربة الإنسانية التى تصنع التاريخ البشرى المتجدد باستمرار . إن آنات

الزمان المختلفة ليست متجانسة ، وانما هى في معظم الأحيان متفاوتة تفاوتا كيفيا عن بعضها البعض ، فأشكال الماضى من ناحية تاريخ الطبيعة ، وأشكاله من جهة تاريخ البشرية لا يسيران في خط واحد . بل إن التاريخ البشرى نفسه توجد فيه عصور تاريخية متميزة من حيث بنيتها الممتلئة بمضامين التطور ومعانيه المختلفة في الاقتصاد والفن والتنقية .....الخ . ثالثا اللحظة الممتلئة ، وفيه تتبع للحظة التى يتحد فيها الذات والموضوع والوجود والماهية ويتحقق فيها الوجود الاسمى غير المغترب .ويبدأ بلوخ في البحث عن مغزى الوجود في اللحظة الممتلئة من خلال الأعمال الأدبية وأهمها " فاوست "جوته ومقارنتها بـ" دون كيشوت " سرفانتيس. وفاوست هو المثال الأسمى للرجل اليوتوبى ، والرمز المجسد للقلق اليوتوبى المغامر إلى ما وراء الحدود والمخاطر للبحث عن الجديد ، وهو رمز التعطش الدائم للمعرفة . وفى فاوست تنطلق الإرادة الثائرة وتتشكل في العالم ومن خلاله للوصول إلى القصد اليوتوبى أى لحظة الوجود الكامل والمطلق . أما دون كيشوت فهو من أهم الشخصيات الأدبية - بعد فاوست – التى سعت للوصول إلى اللحظة التى تحقق فيها وجودها الأسمى ، ولكن إرادته الضعيفة – على العكس من فاوست – أخفقت في التوسط مع العالم الخارجى ، فانفصلت عن الواقع العينى الذى كانت تعيش فيه ولم تصل للحظة المنشودة أبدا . ويبحث بلوخ عن اللحظة الممتلئة في الخير الاسمى الذى هو نهاية سلم القيم أو المثل العليا . وإذا كانت هذه القيم قد ظلت لفترة طويلة قيما ذاتية أى نابعة من عقل الإنسان ، فإن للمشكلة جانبا موضوعيا تتفاعل معه ولايمكن فصله عن الوعى أو الإرادة . ولذلك فإن عملية التقييم لا تعتمد على الوعى المعيارى نفسه بل تعتمد كذلك علىَ الموضوعات التى تزود هذا التقييم بالمحتوى المادى. ويستمر البحث عن اللحظة الممتلئة في الديانات سواء القديمة منها أو السماوية ،ففى الديانة الاغريقية القديمة تحولت لحظة الوجود الأسمى إلى ما يمكن تسميته بالديانة الفنية كما تمثلت في التراجيديا الاغريقية ،أما لحظة الوجود الاسمى في الديانة المصرية القديمة فهى لحظة الصمت والسكون والثبات ، وهى الأمل في الخلود وفى التوحد مع أوزوريس . وأما الديانة الرافدية القديمة فقد ربطت الأمل أو الخلاص بالإله المسيطر على الدورة الفلكية المتكررة ، وأما في الديانة الصينية فالكونفوشيوسية تجد لحظة الوجود الأسمى في الاعتدال والتزام الحد ، والتاوية وجدتها في " عدم الفعل "

للاتحاد مع التاو أو طريق السماء . وأما الديانة الإيرانيـة القديمـة - الزرادشـتية - فقد وجدت اللحظة الممتلئـة فـي الصـراع بيـن النـور والظـلام ، وفـى الديانـة البوذيـة الهندية تمثـل الوجـود الاسـمى فـي لحظـة تدمـير العـالم أو فـي لحظـة الخلاص بالانطفاء وهو مـا يسمى بالنيرفانـا. وأمـا عـن الديانـات السـماوية فقد كانت اللحظة الكبرى في الديانة اليهودية هى لحظة الخلاص ووعد الإله بلحظـة يوتوبية للخلاص في سماء جديدة وأرض جديدة . وفى الديانـة المسيحية تجلت اللحظة الممتلئة في قيام المسيح من القبر وصعوده إلى السماء وكأنـه مرسـاة الأمـل التـى تـأخذ البشر معها ليكونـوا مثل الإلـه وتلك هـى بشـارة الخـلاص المسيحى . ويأتى مضمون اللحظة الممتلئة فـي الديـن الإسـلامى فـي الخضـوع لارادة الله ولكتابه الكريم والسير على سنة رسوله . وأما في التجربـة الصوفيـة حيث تختفي الثنائيات الحادة بيـن الأنـا والـلا- أنـا ، وبيـن الـذات والموضـوع ، فتسمى هذه اللحظة بالآن الأبدية أو اللحظة الخالدة . ويتم التبـادل بيـن كـل مـن اللحظة والأبدية في وحدة جدلية هى اللحظة الأسـمى التـى لـم تعد موجـودة فـي الزمان بل تكون " الآن " فيها دائمة ، وتكون الـ "هنا " في كل مكـان . وأخيرا اللحظة الممتلئة في الموت أو بمعنى آخر في الصور الخياليـة المفعمـة بالأمـانى التى رسمتها الأديان للحياة بعد المـوت . لقد نظـرت الديانـة المصريـة القديمـة للموت على أنه بداية الحياة الحقيقية ، واعتـبرت أن الخلـود هـو لحظـة الوجـود الاسمى ، أما عن الموت في الكتب المقدسة فلم تظهـر فكـرة الخلـود فِي الديانـة اليهودية إلا في مرحلة متأخرة ، ولم يكن الموت هو اللحظة الاسمى فـي الديانـة المسيحية بل البعث أو القيامة من الموت ، لأن المجىء الثانى للمسيح هو لحظـة الوجود الأسمى . ومـع النزعـة الرومانسـية اختفـى الخـوف المعتـاد مـن المـوت وأصبح نوعا مـن التغيير والراحـة الأبديـة . ويرفـض بلـوغ فكـرة المـوت كمـا جـاءت فـي الديانـات والحضـارات السـابقة،كمـا يرفض فكـرة الخلـود مـن هـذا المنظـور الدينـى السـاكن ، ويـرى أن لحظـة الوجـود الأسـمى أو لحظـة الخلـود الأعظم ماهى ألا لحظة الفعل أو العمـل والإبـداع . فـإذا كـان المـوت هـو سـلب الوجود ، فإن مجىء الموت هو الذى يضفى على اللحظة قيمتها ، كما أن لحظـة الامتلاء والسعادة القصوى لن يوقفها الإنسان - لفـرط طموحـه واتسـاع أملـه - ولن يخاطبها على لسان فاوست " تريثى قليلا ، فما أجملك " ،لأن من الممكن -

مهما تصورناها ذروة الإمكان – أن تتكرر على الدوام في صور لا تنفد جدتها ولا ينتهى تنوعها .

ويتناول الفصل الخامس " تجليات الأمل في اليوتوبيات التاريخية " ويعرض لتجلى الأمل وتتبع بذوره فيما يمكن تسميته باليوتوبيات التاريخية ،أى في تاريخ التقنية والكشوف الجغرافية والفنون المختلفة . وقد انقسم هذا الفصل الى ثلاثة أقسام : أولا : التجلى اليوتوبى في تاريخ التقنية ، والتى بدأت في العصر اليونانى مع الميثولوجيا عندما سرق بروميثيوس النار ليعطيها للإنسان مانحا إياه سر التقنية ، وتوسطت الطاقة لتحول الإنسان المقهور إلى إنسان صانع . وعندما عجزت قدراته المادية والعلمية – في العصور القديمة والوسيطة – عن اختراع أشياء عينية لتحقيق حياة أفضل ، لم تعجز مخيلته عن اختراعها في الخيال . وفى عصر النهضة تحول هذا السحر إلى ما يسمى بالسيمياء التى استخدمت السحر والتنجيم لفك رموز الطبيعة كما عند باراسلس وياكوب بوهمه، إلى أن تأسست في القرن السابع عشر والثامن عشر الجمعيات السرية التى زعمت أنها تملك معرفة سرية بالطبيعة والدين . وتقف يوتوبيا فرنسيس بيكون على رأس اليوتوبيات التى حررت التقنية من أسرها السحرى ، مما جعلها أول يوتوبيا للتقنية تميزت بالتفاؤل وكشفت عن إمكانات هائلة أثبت تحققها في المستقبل صدق حدسها ، كما قدم توماسو كامبانيلا " مدينة الشمس " التى تميزت بحدس يوتوبى أضفى على التقنية رؤية مستقبلية ، وقد حقق التقدم العلمى والثورة الصناعية أغلب صور التقنية التى رسمها خيال كامبانيلا . ثم كانت المادية الآلية بقوانينها الحتمية فظهرت تقنية مغتربة منذ البداية عن قوى الطبيعة ، ونشأت بينهما علاقة قائمة على الاستغلال والافتقار إلى التوسط والى العلاقة الجدلية التى يجب أن تقوم بين المجتمع البشرى والعالم المادى . ثانيا : التجلى اليوتوبى في الكشوف الجغرافية ، فعلى الرغم من أن الاكتشافات الجغرافية بدأت لأغراض تجارية، إلا إنها تحولت إلى نوع من اليوتوبيات الجغرافية ، فلكى يكون الاكتشاف يوتوبيا عينية لابد أن يتعلق بالمستقبل . وقد عنيت اليوتوبيات الجغرافية في المقام الأول باكتشاف طرق وأراض جديدة بحيث أصبحت اليوتوبيات الأخرى مدينة لهذه الكشوف ، وارتبط تاريخ الكشوف الجغرافية لفترة طويلة من الزمن بالأساطير التى تبحث عن أرض الذهب وجنة

عدن . ولذا كان الهدف اليوتوبى من بعض الرحلات هو السعى وراء الحلم الأسطورى أو الجنة الأرضية التى حددها الكتاب المقدس في أورشليم ، ولذلك ظل الشرق لفترة طويلة هو قبلة اليوتوبيا الجغرافية . ثم ارتبطت الكشوف الجغرافية منذ هنرى الملاح وكولمبس من بعده بالظروف الاقتصادية،فلم يعد الهدف هو جنة عدن بل أصبح هدفا اقتصاديا . ويفضل التقدم العلمى الهائل تجاوزت الكشوف الجغرافية الأرض وما عليها وتحولت الآمال إلى الفضاء الواسع بعد أن تحررت الأجساد البشرية من الجاذبية الأرضية ، فكانت رحلات استكشاف الكواكب الأخرى ، على الرغم من أن هذه الأرض التى يحيا عليها البشر مازالت تتضمن داخلها عالما أفضل وليس علينا إلا البحث عنه بين الكائنات البشرية وعلى هذه الأرض . ثالثا : التجلى اليوتوبى في تاريخ العمارة والفنون ، ويتناول هذا القسم ١- التجلى اليوتوبى في فن العمارة ، فقد عبر هذا الفن عن أحلام مفعمة بالأمانى كما في جدار بومبى الرومانى ، ثم خضع - كسائر الفنون والعلوم الأخرى - لسيطرة السلطة الدينية في العصور الوسطى، فعبر عن صور ورسوم مستوحاة من الكتاب المقدس . وصاحب التغيرات السياسية والاقتصادية والدينية التى حدثت في عصر النهضة ، صاحبها تحول في الفنون يعكس ما تمتعت به الطبقة الحاكمة وكبار التجار وأمراء المدن من مظاهر ثراء وفخامة ، فتحول الفن من الكنائس إلى القصور البديعة ، وأصبحت المناظر الطبيعية - و ليست الدينية - هى مجال فن العمارة ، وتحول الفن القوطى - الخاص بطراز الكنائس - إلى فن الباروك الذى تميز بنزعة التكلف مثله مثل فن الروكوكو من بعده ، إلى أن تحولت العمارة فى العصر الحديث إلى إنشاءات مجردة ومدن بلا حياة وسيطر عليها سكون العالم الآلى ، فأصبحت غريبة عن الإنسان كما أصبح الإنسان مغتربا عنها . وبذلك لم تحقق اليوتوبيا المعمارية هدفها في تشكيل المكان بشكل أكثر جمالا ، ولم تستشرف مكانا أكثر ملائمة للإنسان لبناء " وطن " انسانى جديد -٢- التجلى اليوتوبى فى فن التصوير، ويعد التصوير من خلال الأضواء والظلال والتكوينات والأبعاد والزوايا من أقدر الفنون على استشراف المستقبل وإلقاء الضوء على أشياء لم توجد بعد في عالم الواقع . وقد مر التصوير بمراحل تطور مختلفة كشف في كل مرحلة منها عن بعد من أبعاده اليوتوبية الكامنة في داخله ، فإذا ابتعدنا عن المرحلة الزمنية التى كان الفن فيها خادما للدين ، وجدنا أن الفن الهولندى قد

عبر عن موقف من الحياة لا ترفع فيه ، وفى نهايـة العصـور الوسـطى ظهـرت في الصورة أبعاد مفتوحة على العالم الطبيعى وتصوير المنظـر المفتـوح المفعم بالأمل للإيحاء بالامتداد الهائل لعالم لامتناه . ثم تحول الرسم إلـى التصويـر فـي أماكن طبيعية أكثر اتساعا وانفتاحـا فـي الهـواء الطلـق لإرضـاء الـذات البشـرية التواقة للرحيل لعالم أفضل -٣- التجلـى اليوتوبـى فـي الأعمـال الأدبيـة ، وفيـه محاولة لتلمس العنصـر اليوتوبـى والاهتـداء إلـى بعـد الأمـل فـي عملين أدبيين كبيرين هما " الكوميديا الإلهية"لدانتى و " فاوست " لجوته ، فكانت الأولى رمـزا للسكون الأبدى الثابت أى ليوتوبيا مكانية مغلقة ليس لها مستقبل ، وكانت الثانيـة نابضة بالوعى الحى الإرادى أى أنها يوتوبيا زمانية متحركة . وننتهى من هـذا إلى أن تقييم العمل الفنى لابد أن يكون في حدود مـا يحمـل هذا العمـل مـن بعد يوتوبى ، أى بقدر ما يعبر مضمونه عن الأمل الكامن فيه .

ويتنـاول الفصـل السـادس " تجليـات الأمـل فـي اليوتوبيـات الاجتماعيـة " . وينقسم إلى ثلاثة أقسام : أولا : يوتوبيات العصور القديمة والوسيطة ، ويتنـاول هذا القسـم ١- جمهوريـة أفلاطـون وكيـف انهـا كـانت أبعـد مـا تكـون عـن الديمقراطية وعن الطبيعة البشرية ، إذ فاقت كل النظـم اليوتوبيـة فـي سكونيتها وبعدها عن اليوتوبيا الإنسانية ، وبقيت أقـرب إلـى تقريـر واقـع اجتمـاعى قـائم بالفعل -٢- الرواقية والدولة العالمية، فقد نادت الرواقية بدولة عالمية تجمع كـل البشر في وحدة عالمية هدفها الانسجام الكامل مع الطبيعة -٣- يوتوبيـا الكتـاب المقدس ، وأثر الرواقية على ماقد نلمسه مـن خـط يوتوبـى فـي الكتـاب المقدس ٤- مدينة الله للقديس أوغسطين ، حيث قدم أوغسطين صورة يوتوبية في كتابـه " مدينة الله " أبرز فيها التاريخ في شكل صيرورة للخَـلاص تربـط آدم بالمسـيح على أساس من الوحدة الرواقية للجنس البشرى ، وهى صورة هدفها جعل البشر قديسين ، أى أنها يوتوبيا انعقدت فيها الآمال والأحلام على ميـلاد روحـى جديد لأغلبيـة البشـر، وان كـانت هـذه الأحـلام والآمـال لا تتجـه اتجاهـا حقيقيـا إلـى المستقبل ٥- مملكة الإنجيل الثالث ، ليواخيم الفيورى الذى نقل مملكة النور مـن العالم الآخر إلى داخل التاريخ ليودع اليوتوبيا فـي المستقبل التـاريخى ، ثانيـا : يوتوبيات عصر النهضة ، وينقسم هذا القسم إلى : ١- يوتوبيـا تومـاس مـور ، التى تعد أول صورة حديثة للأحلام المفعمة بالأمانى لشيوعية - ديمقراطية نمت

مـع بدايـة القـوى الرأسمالية ، كمـا هـى تعبير عـن نزعـة ليبراليـة حـرة ذات مضمون ديمقراطى انسانى -٢- مدينة الشمس لتوماسو كامبانيلا ، وهى يوتوبيا قائمة على النظـام وعلـم التنجيم . والمقابلـة بيـن يوتوبيـا مـور ومدينـة الشمس لكامبانيلا هى مقابلة بين الحرية والنظام ، ويجـب أن تفهم العلاقـة بيـن الحريـة والنظام في إطار جدلى مادى لكى تنتهى إلى اليوتوبيا العينية . ثالثا : يوتوبيـات العصـر الحديـث ، وينقسم هـذا القسـم إلـى : ١- اليوتوبيـا والحـق الطبيعـى، ويعرض لحقيقة العلاقة بين الحق الطبيعى - بما ينشده من عدل وتأكيد للكرامـة الإنسانية - واليوتوبيات الاجتماعية - بمـا تنشـده مـن سـعادة بشـرية . فكلاهمـا يؤمن بأن الوجود الحاضر يجب دفعه للأمام لكى يتحرر من كل الظـروف التـى تعوق فتح الطريق لحياة أفضل .٢- اليوتوبيات الفيدرالية ، التى يمثلها كـل مـن روبرت أوين وشارل فوربيه ، ثم ظهرت يوتوبيـات مركزيـة - حيـث تنوعـت الأشـكال اليوتوبيـة فـي تلـك الفترة - ذات تنظيمـات اقتصاديـة كبـيرة ونزعـة جماعية صناعية عند كابيـه وسـان سيمون وأتباعـه . ٣- الصهيونيـة ويوتوبيـا الأرض الجديدة - القديمة ، وهى يوتوبيا قائمة على العرقية والعنصرية الدينيـة، وحام حلمها اليوتوبى حول فلسطين وأخذت مـن المـاضى وضعـا بعينـه لتضعـه أمامها وتسعى لتحقيقه في المستقبل ، وكأن هذا المستقبل في اليوتوبيا الصـهيونية ينشأ من الماضـى -٥- الماركسية واليوتوبيا العينية ، لقد سعت اليوتوبيا السـابقة كافة إلى تحقيـق العـدل وبنـاء عـالم أفضـل ، ولكـن نـدر بينهـا مـن امتلـك إرادة التغيير واكتشـف التوسـط التـاريخى ممـا أسـفر عـن يوتوبيـات تأمليـة مجـردة . وإصلاح العالم لا يأتى بالتأمل بل بالفعل وبالنظرة الجدلية إلى الواقع مع مراعاة قوانين العالم الموضوعى حتى تتحول اليوتوبيـا مـن تأمليـة مجـردة إلـى يوتوبيـا عينية ذات نزعة اشتراكية . وهذا ما فعلته الماركسية فـي رأى بلـوخ. وينتهـى الفيلسوف الاشتراكى إلى أن تاريخ اليوتوبيا ليس إلا تطورا تدريجيا لهذه النزعة التـى اكتملـت - في رأيـه - فـي الماركسية ، ومعهـا تقدمـت الاشـتراكية مـن اليوتوبيا إلى العلم . وقد جسـد مـاركس بشـكل مـادى توقعـات اليوتوبيـا بوسـائل اقتصادية عندما بحث في جدل الإنتاج ووضـع الأسـس الماديـة لجدل التـاريخ ، وألغى الثنائية بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، وبيـن الممارسـة التجريبيـة واليوتوبيا من أجل إعادة تنظيم المجتمع بشكل ثورى . إنها يوتوبيا عينية بسـبب ارتكازها على عنصريـن أساسيين همـا توجهها للمستقبل وارتباطها بإمكانـات

حقيقية موضوعية كامنة في الواقع الفعلى ، وإن لم تتحقق بعد في العالم الخارجى .

إن الأمل النابع من خطة علمية مدروسةِ والمرتبط بالممكن الوشيك التحقق هو أفضل ما في حياة الإنسان ، بشرط أن يرتبط بالمعرفة الدقيقة بالواقع مع الممارسة العملية . ولايمكن أن يزدهر العقل بغير الأمل ، ولا يمكن أن يتكلم الأمل بغير العقل ، لأن وحدتهما وحدة ضرورية . والأملِ الصحيح يتوسط النزوع التاريخى كما يتم في العالم وعن طريقه ويتجه نحو هدفه وهو تحقيق " المجتمع الإنسانى الحر." وإذا كانت الماركسية – في رأى بلوخ – هى المعنية بتحقيق الهدف النهائى للأمل وهى الفلسفة الوحيدة القادرة على تحقيق الحلم اليوتوبى ، فإن نزعته التفاؤلية وإصراره على الأمل حتى اللحظة الأخيرة من حياته لم يحجبا عنه رؤية الواقع الفعلى وتجاربه المريرة ، ولم تغفلِ عينه عن المصاعب " الموضوعية " التى تواجه تحقيق الأمل المتجدد ، ولهذا لم يغب عنه أن من الممكن أن يخيب الأمل في الأمل لأنه لا يتعامل مع وقائع ثابته ، بل مع مسار تاريخى جدلى لايمكن له أن يتوقف ، ولهذا يتطلب الأمل في المستقبل دراسة جادة لكل الشروط الذاتية والموضوعية التى تساعد على إظهاره إلى النور . وينتهى البحث بملاحظات نقدية ختامية تتناول التقييم العام للنسق الفلسفى الكامل لفلسفة الأمل واليوتوبيا عند إرنست بلوخ وتحاول أن تبين أنها فلسفة معاصرة وحية – على الرغم من جوانب النقد الكثيرة التى يمكن أن توجه إليها – خاصة بعد الزلزلة الأخيرة للتطبيق الاشتراكى للفلسفة الماركسية .

وأخيرا عسى أن يكون هذا البحث قد وفق بعضِ التوفيق في تقديم مفكر معاصر يثير إشكالات معاصرة لا نستطيع أن نبقى بعيدين عنها : كأزمة الماركسية وسقوط حلمها – على الأقل مؤقتا – وأهمية النقد الفلسفى ، والتأكيد على الحرية والديموقراطية وكرامة الإنسان الفرد ، والتفكير اليوتوبى المستقبلى، فما أحوج أمتنا العربية – في مرحلتها الراهنة – إلى هذا البعد المستقبلى الهام .

الفصل الأول

حياة بلوخ ونواة تفكيره اليوتوبى

ارنست بلوخ Ernst Bloch فيلسوف ألماني وناقد أدبي وفني ، يعد من أهم الماركسيين الجدد في القرن العشرين ، قامت فلسفته على نزعة إنسانية خالصة لتحرير البشرية من العبودية ، ووصفها بأنها فلسفة الأمل. وبلوخ هو الفيلسوف الوحيد بين مفكرى عصره الماركسيين الذى عرف نفسه بأنه فيلسوف يوتوبى ، ووصف اشتراكيته بأنها " يوتوبيا عينية " تمتد جذورها في الإمكانات التاريخية(١)، كما أن عرضه وتحليله لصور الأمل المختلفة عبر التاريخ قد أعطاه اسم " فيلسوف الأمل " ، كما جعل كتابه " مبدأ الأمل " واحدا من أهم الكتب الأساسية في الفلسفة المعاصرة . ومع ذلك يمكن القول بأنه لم يكن فيلسوفا بالمعنى التقليدى ، بل بالمعنى العينى والثورى . لقد اتجه تفكيره على الدوام إلى التغيير ، كما تركز اهتمامه على التأثير في الظروف السياسية وتوجيهها نحو تحقيق الأمل الذى يمثل محور فلسفته وغايتها . وللاقتراب من فكر هذا الفيلسوف لابد من إلقاء الضوء على حياته ومؤلفاته ومصادر فكره وتحديد أهم المقولات والمعالم الأساسية في فلسفته.

أولا : حياة بلوخ ومؤلفاته :

١- **حياته:** ولد بلوخ في اليوم الثامن من شهر يوليو عام ١٨٨٥ بمدينة لودفيجزهافن الصناعية الواقعة على نهر الراين في الجنوب الغربى لألمانيا. وهو ينحدر من أصل يهودى ، وكان أبوه ماكس بلوخ موظفا بالسكك الحديدية في هذه المدينة الصناعية التى كانت معقلا لعمال المصانع الفقراء . فتح بلوخ عينيه على شقاء هؤلاء العمال وبؤسهم ، وأدرك منذ طفولته التناقض الحاد بين قبح مدينته الصناعية وبؤسها وبين فخامة مدينة مانهايم وثرائها على الجانب الآخر من نهر الراين ، ففى الأولى أكبر المصانع الألمانية وحولها العشش والأكواخ الفقيرة التى تعج بالعمال الكادحين ، وفي الثانية أكبر وأفخم المسارح الألمانية المحاطة

(1)Kellner, Dougals, in: Thinkers of the Twentieth century London, Macmillan، (1983.P.71 (Article : Bloch) .

تكوين بلوغ الاشتراكى ، وأحد أسباب انشغاله بالأفكار التقدمية والثورية منذ صباه ودفاعه عنها ، كما كان أحد أسباب إعجابه بروزا لوكسمبورج[1] (١٨٧١-١٩١٩) وشخصيتها المتحررة . وكأن هذا الفيلسوف الذى سحره الجمال فى اللغة والفكر فانجذب إليه بكل كيانه ، قدر عليه أن يحيا وسط القبح والتلوث والضباب المتصاعد من أدخنة المصانع على نهر الراين الذى طالما تغنى الشعراء الألمان بجلاله الملكى

---

(١) " Rosa luxemberg " عرفت باسم شهيدة الاشتراكية - اذ اغتيلت فى الخامس عشر من شهر يناير سنة ١٩١٩ - ولم تتخل طوال حياتها القصيرة عن إيمانها بامكان قيام الثورة الاشتراكية وضرورتها ، ولاعن اقتناعها بأن النشاط العلمى - وقد تمثل عندها فى نقد الاقتصاد الرأسمالى - هو الشرط الأساسى لممارسة النشاط السياسى. ولدت سنة ١٨٧١ فى زاموش فى بولندا فى عائلة يهودية ثرية من تجار الأخشاب ، وقتلت سنة ١٩١٩ فى برلين ، ولذلك بقى نشاطها السياسى والعلمى مزدوجا باللغتين البولندية والالمانية . درست القانون فى زيوريخ وحصلت على الدكتوراه برسالة عن التطور الصناعى فى بولندا عام ١٨٩٧ . ثم استقرت فى ألمانيا وشاركت فى الصحافة الاشتراكية بمناقشتها الحادة لآراء إدوارد بيرنشتين الذى اتهمته بالرجعية لمطالبته بالاصلاح الاجتماعى بدلا من الثورة الحاسمة التى لم تتوقف عن دعوة الطبقة العمالية الكادحة للوعى العلمى بها قبل الكفاح الثورى لتحقيقها ، مستفيدة فى ذلك من مشاركتها فى الثورة الروسية الأولى (١٩٠٦) . ولما شعرت بنذر الحرب العالمية الأولى أخذت تدعو الجماهير وتحشد صفوف اليساريين لمقاومتها ، مما جعل العسكرية الألمانية تعتقلها عدة سنوات (من ١٩١٥ الى ١٩١٨) . رحبت بقيام ثورة اكتوبر الروسية بكتاب بهذا العنوان - لم ينشر الا عام ١٩٢٢ بعد وفاتها - ووجهت فيه الانتقادات اليها بسبب الحجر على حرية الرأى ، لأن الحرية - على حد قولها فى هذا الكتاب (أى الثورة الروسية) - " هى على الدوام حرية التفكير الآخر " ولأن تحقيق الاشتراكية والدفاع عنها يحتاج الى اطلاق كل القوى والطاقات والتعبير عن كل المواقف ، حتى مواقف المخالفين والمنشقين التى يمكن مواجهتها وتجاوزها عن طريق الحوار الحر . شاركت فى أواخر سنة ١٩١٨ وأوائل سنة ١٩١٩ فى تأسيس الحزب الشيوعى الألمانى، واغتيلت فى الخامس عشر من شهر يناير بعد سحق الثورة التى اشتعلت فى نفس الشهر . من أهم مؤلفاتها : " المشاكل التنظيمية للديمقراطية الاشتراكية الروسية " وقد ضمنته نقدها لنظرية الحزب أو التنظيم عند لينين ، " الاضراب الجماهيرى والحزب والنقابات " ، " تراكم رأس المال - مساهمة فى التفسير الاقتصادى للاستعمار " ويعد كتابها الاساسى .

(Metzler Philosophen- Lexikon. Stuttgart, 1989 . s. 106-107 .)

وصفائه العذرى ، والذى رآه بلوخ فى طفولته وصباه وهو ينساب بطيئا ملطخا ببقع الزيت الكثيفة[1].

كان بلوخ متعدد الاهتمامات الثقافية، وقد أقبل في مطلع شبابه على قراءة الفلسفة أثناء زياراته المتكررة لمكتبة مدينة مانهايم الغنية – المقابلة لمدينة لود فيجزهافن – وكان شغفه بالكتب الفلسفية والسياسية أحد أسباب قراءته المبكرة لفشته وهيجل وشيلنج .وبدأ دراسة الفلسفة والموسيقى والفيزياء عام ١٩٠٥ في جامعتى ميونخ وفيرتسبورج التى حصل منها على درجة الدكتوراه عام ١٩٠٨ برسالة عن فيلسوف التاريخ هيزيش ريكرت (١٨٦٣ – ١٩٣٦.) تحت اشراف الفيلسوف وعالم النفس أوزفلد كولبه (١٨٦٢ – ١٩١٥) . ثم انتقل للإقامة في برلين التى عاش فيها من سنة ١٩٠٨ حتى عام ١٩١١ ، وتعرف على فيلسوف الحياة والاجتماع جورج زيميل (١٨٥٨ – ١٩١٨) وأخذ يتردد على محاضراته وندواته. وفى إحدى قاعات البحث التى كان يقيمها هذا الأخير تعرف على فيلسوف الجمال الماركسى جورج لوكا تش (١٨٨٥ـ١٩٧١) ، وتوثقت بينهما عرى صداقة قوية كان لها تأثير عظيم على كل منهما ، وكثرت أسفارهما معا وفى صحبة جورج زيميل وبخاصة إلى إيطاليا . وفى عام ١٩١٢ أخذ بلوخ يتردد على مدينتى جارميش Garmisch وهايدلبرج حيث كان يقيم لوكاتش[2]، وحيث كان الاتفاق بينهما في الأفكار شبه كامل في تلك الفترة من حياتهما ، ثم لم يلبث الخلاف الفكرى العميق أن دب بينهما بعد ذلك بسنوات قليلة . وقد عكرت صفو هذه الصداقة خصومة شديدة وصلت إلى حد المعارك الجدلية اللاذعة التى سيشار إليها في حينها ، ولم تعد العلاقة لصفائها الأول إلا عندما أهدى بلوخ كتاب " المشكلة المادية " إلى صديق شبابه لوكاتش .

---

(١) Markun , Silvia : Ernst Bloch in Selbtzeugnissen und Bilddkumenten Dargestellt Von . S . M. Hamburg , Rowohlt , 1977 S.12-13

(٢) Neville and Stephen Plaice , Paul Knight : in principle of Hope , Translators introduction . Oxford Basil Blackwell. 1986 P.XX.

وفى هايدلبرج أصبح بلوخ أحد رواد حلقة فيلسوف الاجتماع مـاكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) ولكن هذا الأخير ابتعد عنه لزعمه أن بلوخ يعتبر نفسه من رواد مذهب الخلاص ولتشككه في أفكاره الصوفية. وفـى عام ١٩١٣ اقترن بلوخ بزوجته الأولـى اليزافون شترتسكى التـى كـانت تعمل بفن النحت وتوفيت سنة ١٩٢١ ، وقد كتب إلـى صديقه يواخيم شوماخر في سنة ١٩٤٣ رسالة يقول فيها إن اليزا قد أحبته وآمنت بفلسفته إيمانا مطلقا لا يقل عن إيمانها بالكتاب المقدس، حتى لقد راحت تفسره من خلال فلسفته ، كما تفسر فلسفته من خلاله. ويبدو أنهـا صدقت كذلك تصديقا مطلقا بأن له رسالة يبلغها للبشرية ، وهى رسالة التبشير بالخلاص القادم والوعد باليوتوبيا العينية آلتي ستحقق الأمل الذى امتلأ به قلبه الشاب في ذلك الوقت .

أعفى بلوخ من الخدمة العسكرية لعدم صلاحيته فعاش معظم سنوات الحرب العالمية الأولى في جرون فالد Grunwald قبل أن ينتقل إلـى برن عام ١٩١٧ ، وأعلن معارضته الشديدة للحرب وللتجنيد الإجبارى . وفـى عام ١٩٢١ ذاع صيت بلوخ كأديب وكاتب منتظم فـي الصحف الرئيسية في برلين ، وتعرف على الشاعر والكاتب المسرحى برشت (١٨٩٨ - ١٩٥٦) وربطت بينهما صداقة قوية . ويرجع انجذاب كل منهما للآخر إلى نزعتهما الماركسية الإنسانية وغير المتزمتة [(١)] . وفى ذلك العام نفسه ، - أى عام ١٩٢١ - توفيت زوجته الأولى اليزا كما سبق القول ،- وقد كان لنزعتها الصوفية أثر كبير على أهم أعماله المبكرة وهو " روح اليوتوبيا " ١٩١٨ - بدأت سلسلة من الأسفار تنقل فيها بين سويسرا وإيطاليا وتونس التى زارها عام ١٩٢٦ ، وكانت هذه الزيارة هى أول اتصال مباشر لبلوخ بالعالم الإسلامى ، تعرف خلالها على الإسلام الذى تضمن في رأيه " صورا مليئة بالأمنيات واللحظة الموعودة " التى أفرد لها فصلا مستقلا في كتابه الأكبر " مبدأ الأمل " بجانب الفصول التى كتبها عن التراث اليهودى والمسيحى . ورجع بلوخ إلى برلين عام من الفلاسفة والأدباء والنقاد أمثال برشت وأدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) -

---

(١) Neville plaice and Others : Ibid . p.XXI.

الذى كتب عن مؤلفات بلوخ بإعجاب شديد تحت عنوان " موسيقى بلوخ الكبرى " – وفالتر بنيامين (١٨٩٢ –١٩٤٠) الناقد الأدبى الماركسى الذى شارك بلوخ اهتمامه بالتراث الصوفى وبالقبالة [١] بوجه خاص .

وعندما استولت النازية على السلطة في ألمانيا عام ١٩٣٣ ، استأنف بلوخ أسفاره من جديد، ورحل إلى زيورخ في سويسرا ومنها إلى فيينا حيث تزوج عام ١٩٣٤ زوجته الثانية كارولا المعمارية البولندية. ورحلا إلى باريس ثم إلى براغ ومكثا بها من ١٩٣٦ إلى ١٩٣٨ حيث ولد ابنه جان عام ١٩٣٧ ، حتى انتهى به المطاف هو وزوجته وابنه إلى الهجرة النهائية إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٣٨ حيث بقى هناك ما يقرب من عشر سنوات ، عاش خلالها في حالة من الانطواء الشديد وخلت حياته من الأصدقاء – باستثناء صديقين هما الموسيقى هانز آيزلر ويواخيم شوماخر – وبدأ في هذه الفترة من حياته في تأليف أهم كتبه على الإطلاق وهو " مبدأ الأمل " الذى أهداه إلى ابنه جان روبرت . وقد حاول أن ينشره في أمريكا تحت عنوان " أحلام حياة أفضل " ولكن خاب أمل فيلسوف الأمل ، فلم يحظ الكتاب

---

(١) القبالة Cabbala : هى علم التأويلات الباطنية والصوفية عند اليهود ، والاسم مشتق من كلمة عبرية تعنى " قبول " أو " التقبل " أو ماتلقاه المرء عن السلف . وكان يقصد بالكلمة التراث الشفوى لليهودية فيما يعرف باسم الشريعة الشفوية ، ثم أصبحت من أواخر القرن الثانى عشر الميلادى تعنى الاشكال المتطورة للتصوف و " العلم الحاخامى " في اليهودية . وقد أطلق العارفون بأسرار القبالة على أنفسهم لقب " العارفين بالفيض الربانى " لاستنادهم الى تفسير أفلاطونى محدث وغنوصى يفترض أنه يفضى إلى معرفة غنوصية أى معرفة باطنية بأسرار الكون وبنصوص العهد القديم ،فضلا عن ادعائهم فهم الجزء الباطن من التوراة الشفوية التى كان يشار اليها هى ذاتها بالقبالة . وقد استوعبت القبالة عناصر كثيرة من التراث الشعبى والتفكير الاسطورى في اليهودية . ويعرف جرشوم سولم – أحد علماء التصوف اليهود – القبالة بأنها صوفية بمقدار محاولتها فهم طبيعة الله من خلال التأمل والمعرفة الاشراقية ، التى تأخذ شكل معرفة كونية ، وأنها لا تفهم الصوفية بمعنى ذوبان الذات الانسانية في الذات الالهية ولكن بالمعنى الثيوصوفى أى بمعرفة الله عن طريق الكشف الصوفى أو التأمل الفلسفى أو كليهما .

(د. عبد الوهاب المسيرى ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تصنيفى وتفسيرى جديد . مادة القبالة . تحت الطبع) .

بأى اهتمام أو تعاطف من الثقافة الأمريكية التى طالما أشار إليها بلوخ باشمئزاز في ذلك الكتاب . لم تكن حياة بلوخ سهلة ولا ميسورة في الولايات المتحدة الأمريكية ، ولم يستطع أن يتعاطف مع ثقافتها أو يحس بأدنى صلة تربطه بنظامها الرأسمالى ، إذ رأى فيها استمرارا للفاشية التى تركها وراءه في أوربا. وزاد من إحساسه بالعزلة في الولايات المتحدة ابتعاده عن بقية الفلاسفة الألمان مثل أعضاء مدرسة فرانكفورت الذين اختاروا الولايات المتحدة منفى لهم أثناء الحكم النازى . لقد التف معظم هؤلاء الفلاسفة حول الروائى الكبير توماس مان وتجاهلوه ، كما تجاهله هوركهيمر (١٨٩٥ -١٩٧٣) مؤسس مدرسة فرانكفورت [١] ، وضن عليه بالعمل في معهد الأبحاث الاجتماعية الذى انتقل في ذلك الحين إلى الولايات المتحدة ، على الرغم من النفوذ الكبير لأدورنو – صديق بلوخ القديم – والمكانة التى كان يتمتع بها في المعهد . وربما كان سبب التجاهل هو فتور العلاقة بينهما في الثلاثينيات فعاش بلوخ في الولايات المتحدة – معقل الرأسمالية – يعانى الحرمان والعوز حتى اضطرت زوجته كارولا إلى العمل نادلة في البداية ، ثم التحقت بمكتب للعمارة لتوفير الحاجات الأساسية للأسرة وإعانتها على المعيشة [٢] . وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥ وجهت الدولة الاشتراكية الجديدة في ألمانيا الدعوة إلى بلوخ لتولى كرسى الفلسفة في جامعة ليبزج ، وقبل الدعوة عام ١٩٤٨ لكى يحيا في البلد التى شرعت في بناء المجتمع الاشتراكى . وعاد بلوخ إلى ألمانيا وهو في الرابعة والستين من

---

(١) تتألف " مدرسة فرانكفورت " من مجموعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع اليساريين . بدأت نشاطها في أوائل الثلاثينيات من هذا القرن ، وأسسها ماكس هوركهيمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣) وقد اكتسبت اسمها من مدينة فرانكفورت (على نهر الماين) التى أقاموا فيها معهدهم الشهير " معهد البحوث الاجتماعية " قبل هجرتهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية في فترة الحكم النازى ثم عودتهم الى نفس المدينة الألمانية مرة أخرى عام ١٩٥١ . (انظر : عبد الغفار مكاوى : النظرية الن قدية لمدرسة فرانكفورت ، تمهيد وتعقيب نقدى . الكويت، جامعة الكويت ، حوليات كلية الآداب . الحولية الثالثة عشر، الرسالة الثامنة والثمانون ، ١٩٩٣) .

(٢) Neville and Others : Ibid . p. XXIV.

العمر، حالما بمجتمع جديد معاد للفاشية في جمهورية ألمانيا الديمقراطية . وقد احتل في البداية مكانة مرموقة كفيلسوف رائد ، وصدر الجزء الأول والثانى من " مبدأ الأمل " في عامى ١٩٥٤ و ١٩٥٥ على التوالى ، ومنح الجائزة القومية لجمهورية ألمانيا الديمقراطية . غير أن صدمته في تطبيق التجربة الشيوعية في ألمانيا الشرقية (سابقا) واصطدامه باستبدادها وبيروقراطيتها جعلا موقفه الفلسفى والسياسى غير متوافق مع الحزب الحاكم ، إذ كان لاتجاهه الماركسى اليوتوبى المتفرد أثر كبير في غضب الماركسية الرسمية على الرغم من تعاطف اليسار الجديد في ألمانيا الغربية مع فلسفته . وبدأ صراعه مع بيروقراطية الحزب الشيوعى واعتراضه على إهدار الحقوق الإنسانية والديمقراطية . وأدان الأوضاع السيئة في ألمانيا الشرقية في خطبته في مؤتمر الأكاديمية الألمانية للعلوم عام ١٩٥٦ ، كما وجه نقده الشديد لدعاية الحزب الشيوعى الألمانى في ذلك الوقت – وقد كان يتبع سياسة موسكو الحرفية واتهمه – أى الحزب – بنسيان الفرد العينى الحى لحساب المجموع المجرد(١)، ويتضح من هذا النقد أنه أصبح من المستحيل على بلوخ التفاهم مع هذا الحزب أو الانضواء في صفوفه، حتى لقد اتهمه فالتر اولبرشت – رئيس الحزب آنذاك– بأنه لا يلتزم بالمبادئ الماركسية في تدريسه ، وأن فلسفته اليوتوبية تتجاهل حقيقة الصراع الطبقى وتنساق وراء مثالية " الهدف البعيد " وهو ما ترفضه الماركسية الرسمية التى تعتبر نفسها قد حققت العالم الأفضل ولذلك ترفض اليوتوبيا والتفكير اليوتوبى من أساسهما . ومنذ ذلك الحين بدأ الهجوم على بلوخ من قبل الفلاسفة الرسميين وممثلى الايديولوجيا السائدة ، وأوقف عن التدريس وأحيل بالقوة إلى المعاش عام ١٩٥٧ . واعتبر منذ ذلك الحين – مثل سقراط قديما – مفسدا للشباب . ولولا تدخل أحد معارفه في المكتب السياسى لدخل

---

(١) Horster Detlef : Bloch Zur Einführung . Hamburg , Junius Verlag , 1987 . s. 22-24

السجن [1] . ثم حيل بينه وبين المشاركة في الحياة الأكاديمية في ألمانيا الشرقية ، ففرض عليه الصمت ، وخضعت مؤلفاته لرقابة السلطة السياسية ، واعتقل عدد من تلاميذه ، وعاش في عزلته لا يختلط إلا بالأصدقاء المقربين، وإن كان قد استمر - على الرغم من ذلك - في الكتابة فظهر الجزء الثالث من " مبدأ الأمل " عام ١٩٥٩ .

وبينما كان بلوخ يزور ألمانيا الاتحادية في عام ١٩٦١ لإلقاء بعض المحاضرات في جامعاتها فوجئ ببدء بناء سور برلين الشهير الذى ظل يفصل بين شطرى ألمانيا حتى عام ١٩٨٩ ، فقرر البقاء في الغرب ، واستجاب لدعوة من جامعة توبنجن للتدريس بها ، واختار العيش في هذه المدينة لارتباطها بأسماء شيلنج وهيجل وهلدرلن ، ولكنه عاش في هذه المدينة الألمانية الغربية الرأسمالية متمسكا بنزعته الاشتراكية ، حانقا على الرأسمالية حتى النهاية . غير أن جو العداء الذى أحاط به ، والافتراءات التى بدأت تتوالى عليه ،وعدم ارتياحه للحياة في ظل الرأسمالية - على الرغم من تمتعه بالحرية الشخصية التى حرم منها في البلد الذى كان يزعم أنه يبنى الاشتراكية - كل هذا لم يمنعه من مواصلة الكفاح في ألمانيا الاتحادية ضد قوانين الطوارئ ، وحرمان التقدميين من التعيين في وظائف الدولة ، كما لم يمنعه من القيام بواجباته العلمية والأدبية ، فكرس وقته لتلاميذه ، وناصر الحركة الطلابية . وبقى موقفه من النظام الشيوعى في الاتحاد السوفيتى موقفا متحفظا ، إذ عارض النزعة الستالينية ، وحذر على الدوام من أن روسيا لم تصل بعد إلى النضج السياسى وأنها مازالت في مرحلة انتقالية ، كما أكد أنها بعيدة عن " المملكة النهائية " التى يقصد بها " مملكة الحرية " المتعلقة بفكرته اليوتوبية الأساسية . لم يزر بلوخ الاتحاد السوفيتى رغم الدعوات التى وجهت إليه ، واكتفى بالثناء على ما اعتبره الجانب الإيجابى في الثورة الروسية ، وهى التطورات التى واكبت الثورة في فنون الباليه والرقص والفنون الشعبية وصناعة السينما . والمهم أن بلوخ لم يعتبر النظام

---

(١) Ibid : S.24

الشيوعى الروسى نموذجا رائدا ، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك عندما دعا – في أواخر حياته – النظم الشيوعية الأخرى إلى الابتعاد عن هذا النموذج ومقاومة السيطرة السوفيتية عليها ، وذلك على أثر الأحداث التى وقعت في تشيكوسلوفاكيا ومناصرته للنظام الاشتراكى في براغ . ولكنه لم يتردد كذلك عن معارضة النظام الاستعمارى الأمريكى وإدانة التدخل الأمريكى في فيتنام بكل قوة. [1] وساند – وهو في الثانية والتسعين من عمره – الدعوة إلى عقد جلسات محكمة " راسل " [2]للمرة الثالثة ، كما انضم هو وزوجته لمنظمة تهدف لمساعدة ضحايا القهر والاضطهاد على مساعدة أنفسهم ، وكتب نداء قبل وفاته بأسبوعين يحذر فيه من أخطار القنبلة النيوترونية .

حظى بلوخ في مدينة توبنجن بأسمى درجات التكريم . وعلى الرغم من أن صوته لم يكن مسموعا خارج ألمانيا – إذ لم يترجم إلى العالم الناطق بالإنجليزية إلا متأخرا ، ولم تظهر الطبعة الإنجليزية لـ " مبدأ الأمل " الذى يعد خلاصة نسقه الفلسفى إلا عام ١٩٨٦ – إلا أنه كان يشغل في بلده مكانة رفيعة ، حتى أصبحت صورة " الفيلسوف ذى الغليون " علامة من علامات مدينة توبنجن التى توفى فيها في يوم ٤ أغسطس من صيف عام ١٩٧٧ بعد اصابته بالعمى في سنوات عمره الأخيرة ، وبعد الانتهاء من اعداد الطبعة الكاملة لأعماله .

٢- مؤلفاته :

كان " روح اليوتوبيا " هو أول مؤلفات بلوخ الفلسفية ، وقد صدر عام ١٩١٨ ، بعد العديد من المقالات الأدبية . وفى هذا الكتاب تظهر بوضوح الروح المشيحانية Messianism أو روح التبشير بالخلاص الأخير

---

(١) Neville and others : Ibid . p.XXVI.

(٢) عرف الفيلسوف الانجليزى برتراند راسل (١٨٧٢- ١٩٧٠) طوال حياته بمواقفه الشجاعة ضد الحرب والتسليح وفى سبيل الحرية والسلام العالمى . وقد افتتح في سنة ١٩٦٦ بمدينة ستوكهولم بالسويد محكمة فيتنام – التى عرفت بعد ذلك باسم محكمة راسل وسارتر – وادانت فظائع الحرب الفيتنامية ودور الولايات المتحدة الامريكية فيها ومسئوليتها عن الجرائم التى اقترفت فيها .

التى تطبع تفكيره وتحدد شخصيته ورسالته في الحياة . وتغلب على الكتاب النغمة الحماسية المتدفقة لشاب تفيض مشاعره على قلمه أكثر مما يعنى بترتيب أفكاره وتنسيقها ، كما يعبر الكتاب عن جيل كامل من الحالمين بالتغيير : " أن نعثر على ما هو حق وصواب يستحق أن نحيا من أجله ، أن ننظم أنفسنا ، أن نوفر الوقت الضرورى لذلك ، من أجل هذا الهدف نسير في طريقنا ، ونشق الطرق الخيالية البناءة ، وننادى ما ليس موجودا ، ونبنى بيوتنا كما نبنى أنفسنا في الأفق الأزرق ، ونفتش هناك عما هو حق وحقيقى ، حيث يختفى كل ما هو واقعى فحسب ، لقد بدأت الحياة الجديدة " [١] بهذه العبارات يبدأ بلوخ كتابه وكأنه يعلن بشارة الرائد الذى يقدم على السفر إلى عالم جديد . وأهم ما يميز هذا الكتاب أنه يضع كل الأفكار التى يتضمنها في سياق تاريخى وفلسفى ، وتظهر فيه التأملات الميتافيزيقية في صور واستعارات أدبية حية ، كما تتبدى حقيقة المتعالى في لقاء مباشر ، وتصبح اللغة معبرة ، كما تصبح كلماتها أفعالا تشير إلى المستقبل . إن الذاتية هنا غالبة متدفقة ، كما أن اللانهاية هى التى تتجه إليها هذه الذاتية محققة العلو أو التجاوز نحو ذلك الذى لم يتحقق بعد ، والذى يحرك التاريخ والعالم والإنسان في عملية صيرورة متصلة نحو غاية التاريخ العالمى . وهذه الغاية التى لم تتحقق بعد هى المتعالى الحاضر في كل لحظة ،وهو العنصر الجوهرى في مسار العالم والمحرك له .

ظهرت في هذا الكتاب المبكر فكرة بلوخ عن حركة التاريخ نحو مملكة الحرية التى تتحقق فيها هوية الإنسان مع ذاته ومع العالم الذى يعيش فيه ، بحيث تصبح ذاته هى كل إمكاناته ، كما يصبح العالم وطنه. وهذه الفكرة نفسها هى التى جعلت فلسفته التاريخية في تلك الفترة ذات طابع دينى ، إذ أنه وضع الكل والغاية الممكنة على شكل متعال يتحرك التاريخ البشرى نحوه متخطيا الهنا والآن – بلغة هيجل في ظاهريات الروح التى يكثر بلوخ من استخدامها – فكأن فكرة الخلاص كانت تمتد

---

(١) Markun , Silvia : Ernst Bloch . S . 26 .

عنده منذ البداية إلى العالم المادى والمادة غير العضوية ، كما تمتد إلى تحرير الإنسان من كل أنواع القهر والحتمية المادية الطبيعية وغير الطبيعية ، بحيث يتحقق الخلاص في " الجماعة الشيوعية الحرة" التى ظلت هى هدفه من البداية إلى النهاية ، أى منذ أن كان ثوريا عاطفيا في شبابه إلى أن أصبح اشتراكيا علميا إلى حد كبير في رجولته ، وان كان يتهم بأنه ظل اشتراكيا إنسانيا حالما ولم يصل أبدا إلى الاشتراكية بالمعنى العلمى .

وتسرى في هذا الكتاب الذى وضعه بلوخ أثناء الحرب العالمية الأولى روح دينية وصوفية تمتزج فيها نزعته الاشتراكية مع التبشير بالخلاص في لحن جياش عالى الصوت ، وتهيب بالإنسان أن يجد نفسه ، كما تدعو الأنا إلى الاتحاد الصوفى بالوجود الكلى . وقد استخلص بلوخ من النزعة الاشتراكية والتصور الدينى ومن التراث الصوفى تصوفا جديدا يمكن وصفه بأنه تصوف دنيوى أو علمانى ، يدعو إلى الخلاص الأخير ، ويبحث عن نهاية التاريخ ، ويصرخ بأن العالم لم يكتمل بعد . وتعود أهمية هذا الكتاب إلى أنه حارب اتجاهين في الفكر الفلسفى والسياسى المعاصر ، أحدهما هو جمود الفلسفة الأكاديمية واقتصارها على تدريس كانط ، والآخر هو الاشتراكية الديمقراطية للطبقة الوسطى أو البرجوازية الألمانية الصغيرة التى اعتبرت أن الإنسان مجرد ملحق أو هامش للأساس الاقتصادى الذى يتحرك بقوته الذاتية ، وقد امتدت جذور الاتجاهين في شباب بلوخ المبكر (١) ، كما عكس الكتاب اهتمامه المبكر بالتفكير المستقبلى ، وانطوى على بذور ميتافيزيقا جديدة . والواقع أن الكتاب متأثر بروح الحركة التعبيرية في أسلوبه ومضمونه وعاطفته ورؤيته العامة ، غير أن هذه النغمة التعبيرية العالية تراجعت بالتدريج لتحل محلها لغة فلسفية اكثر دقة وتجريدا في كتاباته التالية ، وان لم يستطع بلوخ ان يتخلص نهائيا من تأثير الحركة التعبيرية التى ظل متمسكا بها ، بل ومدافعا عنها حتى النهاية. وإذا كانت الذات الفردية هى

---

(١) Horster , Detlef : Ibid . S.9.

التى طغت على " روح اليوتوبيا " فإن الذات الجماعية هى التى ستحل محلها وتؤكد نفسها بعد هذا الكتاب .

وفى عام ١٩٢١ صدر كتاب " توماس مونتسر ، لاهوتى الثورة " وهو عن زعيم الحركة الشعبية المتمردة في ألمانيا ، الذى أعدم عام ١٥٢٥ بوصفه قائد الفلاحين الثائرين ضد الأمراء في منطقة التورنج . وتغلب على الكتاب فكرة الخلاص التى سيطرت على بلوخ طوال حياته.لقد صور شخصية مونتسر في هذا الكتاب وكأنه نبى من أنبياء العهد القديم . والحقيقة أن تصويره لمونتسر يمكن النظر إليه على انه تصوير لشخصه هو نفسه ، فقد استعمل بحرية لغة الكتاب المقدس ، ونطق على لسانه بأسرار التراث الصوفى ، وجعله ينادى بالخلاص وان لم يكن هو الخلاص بالمعنى الدينى المتعالى ولا المفارق لهذا العالم ، وإنما هو " نبى الخلاص الأرضى" وهدفه هو الحرية وتحرير الإنسان .

ويعد هذا الكتاب قراءة ماركسية جديدة للتاريخ ، إذ قدم فيه بلوخ تفسيرا جديدا لمونتسر وثورة الفلاحين الألمان في عهد الإصلاح الدينى . ولا ترجع أهمية هذا التفسير فقط إلى وقوفه في وجه النقد اللوثرى والكاثوليكى لمونتسر ، بل إلى أنه يعد دفاعا – له دلالة خاصة من ماركسى جديد – عن الأبعاد الدينية للتغير الاجتماعى ، وعن الدور الأساسى الذى يؤديه الخيال الدينى في الرؤية الثورية لمونتسر . لم يبد بلوخ اهتماما بسرد الحقائق التاريخية ولم يقدم تفاصيل لأحداث تاريخية ، بل استخدام دراسته لمونتسر كنموذج مثالى لثورية الوعى الطبقى وامتزاج العامل الاقتصادى بالخيال الدينى والواقع السياسى والأحلام وكيف يتفاعل كل منها مع الآخر . وقد أثارت معالجة بلوخ لأهمية بصيرة مونتسر الدينية في الإصلاح ، أثارت مشكلة استخدام التاريخ واللاهوت لأهداف سياسية ، كما جذبت الانتباه إلى أهمية دور الدين في حركات التغير الاجتماعى.[1]

---

(١) Reimer, A. James : Bloch's interpretation of Muenzer : History , theology and Social change . U.S.A. CLIO , 1980 . V.9 . p . 253-254 .

يضاف إلى ما سبق أن هذه المعالجة تكشف عن محاولة بلوخ إيجاد جذور تاريخية لأفكاره الاشتراكية واليوتوبية ، كما ترسم صورة لرؤيته للتاريخ باعتباره محددا من جهة المستقبل كما هو محدد من جهة الماضى . وليس توماس مونتسر مجرد شكل بطولى أو نموذج من الماضى، ولكنه يمثل نضال البشرية من أجل التحرير وخلق سماء جديدة وأرض جديدة وفى سبيل مستقبل مفتوح لم ينته أبدا . وقد استهل بلوخ كتابه بهذه العبارة ذات المغزى ، " لا نريد أن ننظر إلى الوراء . ولكننا لا نملك إلا أن ننخرط فيه .... الموتى ينهضون مرة أخرى ، وتعود أعمالهم لتحيا وسطنا " . ثم يضيف بلوخ : " إن مونتسر قبل كل شيء هو التاريخ بمعناه المثمر، فهو وعصره وكل ما يستحق الكتابة عنه إنما وجد لكى يتحدانا ويشعرنا بالحماس ". [١]

هذا بإيجاز هو الإطار العام لمنهج بلوخ التاريخى، وهو يعبر عن رفضه التفرقة بين " مملكة الروح " و " مملكة السياسة " وهو ما كان سائدا بين اللاهوتيين والمؤرخين. فقد صاغ مونتسر وعيه الثورى من الكتاب المقدس ، واستخدم في رسالته الشهيرة للأمراء صور الرؤية في العهد القديم من أجل إثارة قضيته : " كنت تنظر إلى أن قطع حجر بغير يدين فضرب التمثال على قدميه اللتين من حديد وخزف فسحقها .. أما الحجر الذى ضرب التمثال فصار جبلا كبيرا وملا الأرض كلها " . " ويقيم إله السموات مملكة لن تنقرض أبدا "[٢] فكما ينهار البناء بتدحرج الحجارة في سفر دانيال وتنشأ مملكة جديدة ، أعلن مونتسر انهيار مملكة الأمراء ومجيء نظام جديد جوهره هو الطبقات الدنيا وليس لوثر أو الأمراء . وعلى الرغم من نمو الوعى السياسى لمونتسر الذى جعل الفقراء والمطحونين يلتفون حوله ، فقد كان اللاهوت هو الخلفية الأساسية

---

(١) Bloch , Ernst : Thomas Munzer , als Theologe der Revolution. Frankfurt am Main , Suhrkamp, 1969 S.9.

(٢) دانيال ٢: ٣٤، ٣٥، ٤٤ على التوالى : الكتاب المقدس ، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٩٠.

لهذا الوعى . لقد نمت رؤيته الدينية وسياسته الثورية وعزز كل منهما الآخر فازداد الغضب وتفجرت الثورة في كل من القائد والجماهير ، وذهبوا جميعا يدا في يد مسلحين برؤية دينية وكونية وتحولت المعركة إلى ما يطلق عليه حرب الفلاحين ، وهى الحرب التى بدأت بدفاع درامى عن قضية الفلاح وانتهت بسحق الأمراء للفلاحين وإعدام مونتسر.(١)

وفى عام ١٩٣٠ نشر بلوخ كتابه " آثار " وهو من قبيل السيرة الذاتية ، ويعد عملا أدبيا هاما يتألف من مقطوعات من الشعر المنثور اقتبس بلوخ عبارات عديدة منها استهل بها افتتاحيات أقسام كتابه " مبدأ الأمل " . وفى عام ١٩٣٥ ظهر في سويسرا كتابه " ميراث هذا الزمان " وهو تحليلات نقدية للوعى الزائف الذى اتسمت به البرجوازية الألمانية في فترة العشرينيات ، وتتبع لنشأة النظام الفاشى الذى كمنت بذوره في الواقع المعاش بجانب نقد مبكر لدعايات الحزب الشيوعى الألمانى وللدعاية الفاشية ، واستطاع فيه بلوخ - بحسه التاريخى المرهف ووعيه الحاد بالحاضر - أن يلمس إرهاصات العهد الآتى ويستشف سماته المستقبلية ، أى أنه استطاع - بنظرة نقدية وعينية للحاضر - أن يكتشف الإمكانيات التى يحملها المستقبل في جوفه ، وكيف مهدت حقبة العشرينيات لظهور الفاشية التى استولت على السلطة في أوائل الثلاثينيات ، وكان من الطبيعى أن يصادر هذا الكتاب من قبل السلطة الحاكمة .

وفى عام ١٩٤٦ صدر كتاب " الحرية والنظام " وهو استعراض لليوتوبيات الاجتماعية منذ بداية التفكير البشرى سواء أكانت في الماضى الذهبى أم في المستقبل المرجو ، وقد تناول بلوخ هذه اليوتوبيات تناولا خاصا ، إذ تتبع فيها بذور الأمل في الفكر البشرى ، وضم هذا الكتاب فيما بعد إلى القسم الرابع من " مبدأ الأمل " . وفى عام ١٩٥١ صدر كتابه " الذات -الموضوع شروح على هيجل " وقد ركز بلوخ في هذا الكتاب على بيان الأسس النظرية لفلسفته في التاريخ وتأكيد مدى الاختلاف بين نسقه المفتوح المندفع نحو المستقبل ، وبين نسق هيجل

---

(١) eimer , A . James : Ibid . p. 259 .

المتكامل تكامل الدائرة المغلقة على نفسها ، كما بين الطرق التى يستطيع جدل هيجل من خلالها أن ينطلق ويتسع ويخرج من نطاق الدائرة . وفى عام ١٩٥٢ صدر كتابه " ابن سينا واليسار الارسطى " بمناسبة الذكرى الألفية لابن سينا . وقد قدم فيه تصورا جديدا للمادة بعد أن تتبعها منذ ارسطو وابن سينا ، وابن رشد ، وابن جبيرول حتى ممثلى " اليسار الأرسطى " في أواخر العصور الوسطى ، ومن جوردانو برونو في عصر النهضة حتى اسبينوزا في القرن السابع عشر ، الى أن اكتملت في المادية الجدلية التاريخية عند ماركس وانجلز .

وفى عامى ١٩٥٤ و ١٩٥٥ على التوالى صدر الجزء الأول والثانى من كتابه الأساسى " مبدأ الأمل " ثم صدر في عام ١٩٥٩ الجزء الثالث من هذه الموسوعة الثقافية الكبرى التى لا يعادلها في الفكر الألمانى سوى " ظاهريات الروح " لهيجل ، ولا يناظرها في الأدب الألمانى سوى " فاوست جوته . وهذا العمل الضخم المكون من ثلاثة أجزاء – والذى استغرقت كتابته أحد عشر عاما– يحتوى على النسق الفلسفى الكامل لفكر بلوخ اليوتوبى ويقدم موسوعة للأمل البشرى ، حتى ليمكن القول بأن كل ما صدر قبل هذا الكتاب كان بمثابة أعداد وتمهيد له ، وكل ما صدر بعده تنويعات أو شروحا على تلك الأفكار الأساسية التى تضمنها ، وهو صرح فلسفى كبير سيطر فيه بلوخ على مادة موسوعية هائلة ونظمها وأدارها حول فكرته الرئيسية ، إلا وهى فكرة الأمل . والواقع أن البناء " السيمفونى " للكتاب يكشف عن فرط عشقه للموسيقى وولعه بها ، فجاء "مبدأ الأمل " أشبه بسيمفونية كبيرة تتصاعد نغماتها تدريجيا في لحن متدفق جياش . كما يتضمن اكتشافات مشرفة لخيال البشر وآمالهم وفنونهم وثقافتهم التى يؤمن بلوخ بأنها مفاتيح لإمكانات بشرية من أجل بناء عالم أفضل ، وان هذا الميراث الثقافى يتوجه نحو مجتمع اشتراكى باعتبار أن هذا الأخير يحقق أحلام البشر وآمالهم .

لم يكن من قبيل المصادفة أن يبدأ بلوخ نسقه الفلسفى بعد بلوغه سن الخمسين ،فعلى الرغم من أن القارئ لـ " مبدأ الأمل " يكاد يضيع في

زحمة التفصيلات اللا متناهية التى استقاها المؤلف من التاريخ العقلى للبشرية ، وعلى الرغم أيضا من صعوبة أسلوبه التى اعترف بها المؤلف نفسه في مقدمته للكتاب: " أن قراءته ليست سهلة ، بل تزداد صعوبة كلما توغلت فيه "[1] الا أن القارئ يستطيع أن ينظر الى هذا التاريخ كله من منظور الخلاص الممكن " ومبدأ الأمل " الذى تصور بلوخ أنه المحرك للوجود والإنسان ، وأن الاغتراب الذى تستشعره الأنا ليس وضعا نهائيا في واقع يبدو مغلقا ، وإنما يفتح الأمل الكامن في " الهنا والآن " على مستقبل الإنسان والعالم . ولذلك ليس غريبا أن يستهل بلوخ كتابه بهذه التساؤلات : من نحن ؟ من أين أتينا ؟ الى أين نحن ذاهبون ؟ ماذا ننتظر ؟ وماذا ينتظرنا ؟ [2] وللإجابة على هذه التساؤلات قدم بلوخ مشروعا حضاريا نقديا مفعما بالأمل ، مهاجما كل الأنظمة الفكرية الساكنة ، ومنطلقا من نقد الواقع العينى المعيش ، مقتفيا آثار الممكن الكامن فيه لتحقيق إنسانية حرة في ظل " مملكة الحرية " .

ويعد " مبدأ الأمل " – في حد ذاته – من الأعمال الأدبية لفرط ازدحامه بالصور المجازية والرمزية والشعرية والتعبيرات ذات الدلالة اللونية ، كاستخدام بلوخ المفرط لكلمات مثل الصباح ، والأزرق البعيد ، وساعة الزرقة .. الى آخر الكلمات التى تعكس الضوء والإشراق بحيث يمكن تسميته " فيلسوف النور " . وقد امتزج هذا الأسلوب الأدبى بلغة صوفية غامضة وتعبيرات لاتينية ويونانية قديمة ، وأقوال شعبية ومأثورات جعلت صاحبه يستحق التسمية التى أطلقت عليه بأنه ساحر المفاهيم والتصورات والكلمات . وامتزج كل هذا بلغة ماركسية مادية جدلية لتصور حالات الوعى الفردى والجماعى وحالات الأمل والتحقق . وفى " مبدأ الأمل" اختار بلوخ أن يبحث في التراث السرى والصوفى مما يعكس تفضيله للمفكرين والفلاسفة الذين ينظرون للعالم نظرة صوفية

---

(١) Bloch , Ernst : the Principle of Hope .Trans. by Neville and Stephen Plaiceand Paul Knight . oxford . Basil Blackwell , 1986 . V . I . p . 11

(٢) Ibid. p.3

غامضة أو من وراء حجاب ، كما اختار أن يبحث في القبالة أكثر من التوراة ، وفى السيمياء السحرية أكثر من الكيمياء بالمعنى العلمى الحديث ، وأن يهتم بنظم الفكر المتقدمة والمنفتحة على المستقبل أكثر من النظم المطلقة . وربما لكل هذه الأسباب استقبل الكاتب بالشك في الدوائر الماركسية الرسمية . كما أن كل هذه الأسباب أيضا جعلت نغمات بلوخ في " مبدأ الأمل " في تصاعد مستمر ، بحيث يختتم كل قسم بشكل فيه علو ونزعة تفاؤلية ،ولذلك يعد الكتاب من أكثر المشروعات الفلسفية طموحا ، وفى الوقت نفسه من أكثر الكتب الفلسفية افتقارا إلى الاتساق أو النسق الواضح ، فقد عرض في ثلاثة أجزاء كبيرة لكل ما يتعلق بالحياة الإنسانية لينتهى إلى أن للأمل جذورا في الوعى البشرى وفى صيرورة العالم .

وفى عام ١٩٦١ صدر كتابه الهام " القانون الطبيعى والكرامة الإنسانية " ويعد ثمرة جهود بلوخ لفهم اخفاقات التراث الماركسى ، وقد وضعه بعد تجربته المريرة مع النظام الشيوعى في ألمانيا الشرقية التى خرج منها مصطحبا معه الكتاب وهو لا يزال مخطوطا ونشر في ألمانيا الغربية وكان مؤلفه قد بلغ السادسة والسبعين من العمر . ويعد الكتاب قراءة جديدة لتراث القانون أو الحق الطبيعى ، ويعرض فيه لإمكان إعادة صياغة هذا التراث الذى حاول قراءته قراءة جدلية ليكشف عما هو اشتراكى فيه . ذلك أن هذا الفيلسوف ذا الحس التاريخى الأصيل قد قاوم فكرة اعتبار الماضى شيئا منتهيا ، فأخذ في استعادته أو استرجاعه كأنه كيان حى ، وراح ينقب فيه عن وعود الماضى غير المعلنة ، وكأن وعود الماضى لها عيون تنظر للأمام . لقد فتش عن الأمل الكامن في لحظات الماضى ، هذا الأمل الذى لم تتح له الظروف الموضوعية ليشهد النور، وكان دافعه للبحث في التراث هو أن يظهر للنور ما قد خفى وكمن داخله حتى يومنا الحاضر . كما يمثل القانون الطبيعى مجالا آخر للمضامين التى لم يتوصل إليها ، فهو يرسم إطار العلاقات الاجتماعية التى يمكن أن تتحقق فيها الحرية البشرية .

وقد كانت مهمة بلوخ في هذا الكتاب هى بيان أهمية الحقوق الإنسانية بالنسبة للمجتمعات الاشتراكية . وليس الكتاب مجرد تأريخ لنظريات القانون الطبيعى ، ولكنه إعادة تفكير في المبادئ الأساسية للفلسفة السياسية ، وإظهار ما خفى من هذا التراث والبحث فيه عن الوعود المستقبلية غير المعلنة ، وإبراز السمة اليوتوبية لنظريات القانون الطبيعى التى كانت هى السلف الحقيقى لليوتوبيات الاجتماعية ذات النزعة الاشتراكية العلمية .(١) فالأحلام المتعلقة بحياة اجتماعية أفضل في كل منها تتداخل في بعضها البعض . والواقع أن قضية الحقوق الإنسانية - التى غابت عن جدول أعمال النظم الاشتراكية - كانت هى الدافع الأساسى وراء بحث بلوخ عن مقاصد (٢) الأسلاف ، ولذلك استهل كتابه بسؤالين هامين : " ما هو العدل ؟ وما هو الحق ؟ " (٣) سؤالان طرحهما شخص عرف وشهد على الأشكال الجديدة للظلم القديم ، وكانت الإجابة عليهما من خلال إعادة صياغة نظريات القانون الطبيعى في التراث الغربى بأكمله لينتهى الى أسباب إخفاق النظم الاشتراكية التى تغافلت عن ضرورة ارتباط الثورة بالحق ، وأهم هذه الأسباب في تقديره هو إهمال الجانب الإنسانى، وغض الطرف عن الحقوق الإنسانية للفرد ، وبالتالى ضياع الكرامة الإنسانية .

ويؤكد بلوخ في هذا الكتاب أن السعادة البشرية والكرامة الإنسانية اللتين تتعلقان باليوتوبيات الاجتماعية من جانب ، وبنظريات القانون الطبيعى من جانب آخر ، قد سارا لفترة طويلة من الزمن في طريقين مفترقين ، وأنه آن الأوان ليرتبط كل منهما بالآخر ، فكلاهما يتوقع شيئا ما أفضل من ذلك الذى تم، وكلاهما ينطلق من الأمل . ومهمة النزعة الاشتراكية أن ترث بعضا من تراث القانون الطبيبعى بعد تطهيره من

---

(١) Bloch , Emst: Natural Law and Human Dignity. Trans. by Dennis J. Schmidt. Cambridge. the MIT press , 1986. p. 204.

(٢) القصد عند بلوخ يعنى القصد اليوتوبى الذى هو جدل منفتح على المستقبل يتجاوز الماضى والحاضر بعد أن يأخذ منهما نزعاتهما الثورية ليتجه بهما إلى المستقبل .

(٣) Bloch : Ibid ; p . XXVII .

السمات البرجوازية ، كما أن في الماركسية قانونا طبيعيا غامضا تتضمنه عبارة ماركس " علينا أن نتجاوز الظروف التى تجعلُ الإنسان محتقرا ومستعبدا " إن التزاوج بين الحق الطبيعى والماركسية ضرورى من أجل مجتمع غير مغترب ومتكافل اجتماعيا ، ولكى يتحقق هذا لابد أن تقدم العوامل الإنسانية على العوامل الاقتصادية لإيجاد مجتمع يستطيع الإنسان أن يسير فيه وهو " منتصب القامة " .

توالت أعمال بلوخ بعد " القانون الطبيعى والكرامة الإنسانية فكان "مدخل توبنجن إلى الفلسفة " عام ١٩٦٤ و " الإلحاد فى المسيحية " عام ١٩٦٨ وفيه تمتد نظرة بلوخ النقدية من الواقع الاجتماعى والسياسى إلى المعتقدات الدينية الراسخة في الأذهان كمسلمات بديهية ، وهو يتناول بالنقد ما هو مألوف ومعتاد لينتهى إلى تفكيك الفكر الدينى وبنيته النظرية ، مع تبنى المقولة الأساسية للفكر الماركسى في نقد الدين وتطويرها . وفى عام ١٩٧٢ صدر كتاب " محاضرات في عصر النهضة "[١] . وجاء هذا الكتاب بمثابة إعلان للماركسية الرسمية بأن الإنسان هو الهدف والغاية المنشودة ، وأن التضحية بالإنسان من أجل "أيديولوجيا " أو فكرة معينة أمر لا يغتفر . لذلك ربط بلوخ – بوعيه التاريخى الناضج – الفكر بأسسه الإنسانية وانتزعه من الحاضر وضآلته ، ايمانا منه بأن الواقع الحاضر ليس سوى لحظة يحدد مسارها من خلال تيار الزمن الماضى بتراثه الثقافى من ناحية ، والمستقبل بإمكاناته المفتوحة من ناحية أخرى . لذلك قام برحلة في التراث الثقافى الأوربى في الماضى القريب – أى في القرن الخامس عشر والسادس عشر – لاستجلاء الحاضر واكتشاف إمكاناته . ويوضح فهمه للنهضة الأوربية أن التطور الكمى والنوعى لهذا التراث الثقافى قد امتزج بالذات المكونة والفعالة في هذه النهضة ، أى بالإنسان الذى كان هدف بلوخ على الدوام . فالنهضة ليست ولادة جديدة لما هو قديم ، وإنما هى ولادة لإنسان جديد ومجتمع يحمل قيما جديدة كل الجدة . وهو في دراسته للنهضة الأوربية يرى أن المجتمع الذى تمخض

---

(١) صدر في بيروت ترجمة عربية لهذا الكتاب قام بها الاستاذ الياس مرقص تحت عنوان : " فلسفة عصر النهضة " واصدرتها دار الحقيقة عام ١٩٨٠ م .

عنها كان جديدا بالمقارنة مع المجتمع البرجوازى الذى سبقه ، وأن الإنسان الفرد وإبداعاته الخلاقة هما الأساس فى انبثاق النهضة في مجالات عدة تشكل في مجموعها الكل الحضارى . ففى الفلسفة كان هناك جوردانو برونو وكامبانيلا وبوهمه وبيكون . وفى العلوم والمعرفة العلمية نجد جاليلو ونيوتن . وفى فلسفة التاريخ والدولة والقانون يبرز بودان وجروسيوس وهوبز وفيكو. والخلاصة أن الحضارات والنهضات الموجهة من أجل الإنسان لا يخلقها سوى الإنسان ذاته . [١]

وفى النهاية كان كتاب " تجربة العالم " هو آخر أعمال بلوخ وأصدره عام ١٩٧٥ قبل وفاته بسنتين . هذا بالإضافة إلى العديد من المحاضرات العامة والمقالات السياسية والأدبية التى ظهرت على صفحات الجرائد والمجلات الدورية ، وهى حصيلة معاركه الفكرية مع العديد من فلاسفة عصره ونقادة وأدبائه . وما سبق ذكره ليست جل مؤلفات بلوخ بل أهمها،وقد صدرت الطبعة الكاملة لمؤلفاته في ستة عشر مجلدا ، وأشرف بنفسه على مراجعتها قبل أصابته بالعمى في سنواته الأخيرة ، وقبل رحيله في ٤ أغسطس عام ١٩٧٧ بمدينة توبنجن ، ثم أضيف المجلد السابع عشر بعد وفاته .

ثانيا : المؤثرات الفكرية على فلسفة بلوخ :

توقدت شعلة المخيلة الحية التى تميز بها بلوخ مع احتكاكها بالواقع البائس الحزين الذى عاشته المدينة الصناعية الكئيبة " لودفيجز هافن " التى فتح عينيه عليها ، فانطلقت شرارة الحلم والثورة ، وتوهجت بروق الوعد والأمل . وكيف لا يثير هذا الواقع الظالم خيال الحالم – بل أكبر الحالمين وأهمهم في القرن العشرين – ؟ وكيف لا يفكر في ضرورة "رفع " هذا الظلم أو تجاوزه نحو مستقبل " واقعى" أو"عينى " تحتمه"الرغبة " أو الشوق والأمل المتجذر في الإنسان وفى المادة ؟ ثم ماذا يفعل ليجعل من حلمه فلسفة وعلما وثورة فى آن واحد ؟ هذا الذى نذرته الأقدار ليقتفى

(١) علاء طاهر : مدرسة فرانكفورت . بيروت ، منشورات مركز الانماء القومى .د.ت.ص٤٢ .

آثار الحلم الأكبر الذى يتخلق منذ القدم في وعى البشـرية وتراثهـا ، وفـى باطن الوجود المادى وأعماقه ؟ .

لقد كان من الضرورى أن يختمر الحلم بشـواهده وتجلياتـه اللانهائيـة في الوعى البشرى منذ أن وجد البشر ، وأن يتحد بقلـب المـادة وبذورهـا وإمكاناتها التى مازالت تتفتح منذ أن كان العالم ووجد الوجود . أجل كـان لابد من ذلك حتى لا يبقى حلمه حلما ذاتيا أشبه بنسيج عنكبـوت لا يلبـث أن يتحلل أو يتبدد مـع أول صدمـة أو هبـة ريـح . إن الفتـى الحـالم الـذى يصوب بصره لأفق الحلم الممكن البعيد قد أدرك فـي هـذه الفـترة المبكـرة من حياته أن الواقع لا يفتقر إلـى الحلـم وإنمـا يطويـه فـي أحشـائه ، وأن ألوانه القديمة والحديثة تتخايل أمام عينيه فـي قصـور القيـاصرة والنبـلاء والأشراف في مدينة " شباير " ومدينـة "مانهـايم " القريبـة ، وفـى مـزارع الكروم الواسعة في المنطقة ، وكأن كل شىء يدعوه أن لا يستسـلم للواقـع البرجوازى والرأسمالى السائد حوله .

وتتجمع ذرات الحلم الكبير في رحاب نفسه ، وتختمر وتنمو وتتشـكل فتتكون نواة تفكيره الأساسية وتستمد غذاءها المتجدد مع مرور الزمن من تجاربه وقراءاته حتى تصبح نسقا فلسفيا متكاملا يكاد يحجب معالمــه عـن النظرة السطحية ثراء المعرفة الموسـوعية بـالتراث الإنسـانى بكـل ألوانـه وظلاله ولوحاته الثرية التى راح يتتبع فيها مسرى الحلم بواقع غـد أجمـل وأعدل وأكمل من واقع اليوم (الحاضر) السائد ، هـذا الواقـع الـذى ظـل يكافح – على مستوى الشعور– حتى يصبح وعيـا ، وأخـذ يندفـع وينمـو ويتفتح – على مستوى الوجود المادى – لكى يتحول من واقع كـامن " لـم يتحقق بعد " الـى واقـع فعـال متحقق . ويمتلـئ وجدانــه – منـذ الثانيــة والعشـرين مـن عمـره – بعزم الرائـد الـذى يقـف علـى مفـترق الطـرق ، يحفزه الأمل المتوثب لاكتشاف " الأرض التى لم تطأها قدم إنسـان "، بـل

الأرض التى لم توجد أبدا من قبل ، وهى الآن بحاجة للإنسان الذى يتحد في كيانه المكتشف ، والبوصلة والعمق في وقت واحد " . [١]

ويساعد الجو الليبرالى [٢] المستنير من حوله على مواصلة الحلم والتفكير والعمل والشعور بإحساس المواطن الحر المنتمى لتراثه القومى من ناحية ، والمتمسك من ناحية أخرى بتراثه اليهودى الغنى بحكمته وأساطيره وحكاياته وكتاباته الصوفية السرية ونزعات الخلاص وأشواق مملكة الميعاد الكامنة فيه . وتتبلور كنوز التراثين في أسلوب مزدحم بالصور والاستعارات والتشبيهات والأمثال والحكم الموجزة التى تكاد تغرق خيوط الفلسفة المتسقة والتفكير المنهجى الدقيق . وينطلق الملاح العنيد الحالم في هذا البحر بحثا عن تلك الأرض التى لم توجد من قبل ولم تطأها قدم إنسان ، تهديه منارة " ذاتيته " المتوهجة بأشعة الأمل الذى لم تلح سفينته في الأفق فتكشف له أبعاد الواقع الموضوعى المنتظر في غدٍ لن يتأخر إذا استطاع البشر بعلمهم وعملهم وجهدهم أن يصلوا "الكائن" بما " سوف يكون " .

---

(١) عن مذكرات بلوخ التى سجلها في النشرة التى تصدرها دار النشر " زور كامب " التى أصدرت الطبعة الكاملة لأعماله ، العدد رقم ١٤ بتاريخ ٢ نوفمبر ١٩٥٩ م.

(C.F.Bloch : über Eigenes. Morgenblatt des Suhrkamp Verlages .
Nr . 14 , Sondernummer Ernst Bloch , 2nov . 1959 . S . 2)

(٢) يلاحظ أن الجو الليبرالى العام الذى نشأ فيه بلوخ من أسرة يهودية الأصل ، قد أتاح لأبناء جيله والجيل اللاحق أن يتخلصوا من التعصب التقليدى الموروث ضد اليهود – ففى سنة ١٨٨٥ التى ولد فيها كانت الأحياء المغلقة على اليهود (الجيتو) قد اختفت ، واكتسب اليهود حقوق بقية المواطنين وواجباتهم بقرارات متتابعة أصدر أحدها الدوق الأعظم فريدريش في ولاية بادن سنة ١٨٦٢ ،وتبعه قانون تحرير المواطنين في الولايات الالمانية والاعتراف بحقوقهم المتساوية بغض النظر عن عقيدتهم الدينية .

(C.F . HOLZ, Hans Heinz : Ernst Bloch , Auswahl aus seinen Schriften, Frankfurt, Fischer 1967.S.8 .

وظل اليهود يتمتعون بحرية المواطنين الألمان حتى جاء النازيون فبعثوا الاضطهاد والتعصب من قبرهما الوسيط ، وتسببوا بعد نهاية طغيانهم في خلق مشكلة دولة اسرائيل التى حولت شعبها إلى مضطهدين عنصريين متعصبين ضد العرب .

١) مؤثرات فلسفية :

يواصل الحالم الشاب رحلة كفاحه مع التراث البشرى فتصبح نواة فكرته عن الأمل موسوعة ضخمة . وعلى الرغم من أن جذور فلسفته ضاربة في التراث الألمانى بوجه خاص ، إلا أن تكوينه العقلى قد تشكل من تيارات عديدة تكاد أن تشمل الحضارة البشرية بأكملها : من الفلسفة الكلاسيكية القديمة والتراث الصوفى الى الفلسفات الشرقية والغربية . وهكذا ارتبط الوجود الحاضر بالماضى الذى انقضى والمستقبل الذى لم يأت بعد . وتحققت دلالة العبارة الشهيرة التى قالها ليبنتز (فيلسوف الممكن الذى يتحقق في الواقع بحكم الضرورة المنطقية والعناية الإلهية) : " إن الحالة الحاضرة لأى جوهر بسيط هى بطبيعتها نتيجة مترتبة على حالته السابقة ، بحيث أن الحاضر يحمل المستقبل في أحشائه ".[١] بيد أن ليبنتز ، الذى قامت فلسفته على استيعاب المستقبل في الحاضر ، لم يستطيع أن يستخلص منها " أنطولوجيا " كاملة أو نظرية واضحة عن الوجود كما فعل بلوخ في كتابه الأكبر " مبدأ الأمل " . ولم يكن من المستطاع تصور ذلك قبل منطق هيجل الذى ربط في المقولة الأولى منه بين الوجود والعدم والصيرورة ربطا محكما ، ولا كان من الممكن أيضا أن يتحول التفكير في الغد وما بعد الغد حتى نهاية الزمن إلى تجربة حقيقية بغير الدفعة الثورية التى أطلقتها عاصفة التغيير الاجتماعى على يد ماركس .

لاجدال في أن أى فيلسوف يستحق هذا الاسم يتأثر بفلاسفة قبله ويؤثر على آخرين بعده . ولا يمكن مثلا أن نتصور ماركس وفلسفته المادية التاريخية وتحليلاته لرأس المال بغير نظريات الاقتصاد السياسى الكلاسيكية ومنطق هيجل الجدلى ، ولا بغير الفلسفات المادية السابقة ابتداء من ديمقريطس الذى أعد عنه رسالته فى الدكتوراه . والأمر كذلك بالنسبة لبلوخ ، فلا شك أن تنوع ثقافته وثراءها قد امتد من التراث

---

(١) ليبنتز : المونادولوجيا . ترجمة وتقديم وتعليق د. عبد الغفار مكاوى . القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٨ ، الفقرة ٢٢، ص ١٣٨.

الفلسفى قديمه وحديثه . فقد التقى في مكتبة مدينة مانهايم المقابلة لمسقط رأسه لود فيجزهافن – والتى كان يتردد عليها دائما – بأهم الكنوز الفلسفية التى أثرت على حياته فيما بعد . هناك استطاع أن يقرأ لعدد من الفلاسفة من ليبنتز إلى هيجل وتلاميذه ، كما استطاع أن يقرأ لفشته وشيلنج في سن مبكرة . ربما يكون قد أساء فهم الكثير من نصوصهم ، ولكنه أساء فهمها على طريقته الخاصة ، وربما كانت كلمة سوء الفهم علامة دالة على طريقة فهمه لتاريخ الفلسفة ، فهو لم يفهم العدد الكبير من الفلاسفة من أرسطو الى ماركس بطريقة تقليدية ، إذ كان يتوقف عند الأفكار التى تصب في تيار عصره أو تتوجه الى المستقبل ، وكان يهتم بالكثير من الخيوط الفكرية التى لم يلتفت إليها المفسرون التقليديون . لقد نظر إلى التاريخ الفلسفى كله من جهة التطلع إلى المستقبل ، ورأى فيه الوجه الآخر لتاريخ الفلسفة، أى فلسفة المستقبل التى لم ينتبه إليها المؤرخون. ومن الصعب تتبع كل الفلاسفة الذين أثروا على فلسفة بلوخ كما أن من الصعب الدخول في المقارنات عن تأثير بعض الفلاسفة عليه لأن هذه مسألة خلافية ، خاصة إذا لم يكن التأثير قويا وواضحا ، وإذا لم يكن قد دخل في جدال فكرى وحوار مع الفلاسفة الذين تأثر بهم ، ولذلك سنكتفى بذكر بعض الفلاسفة الذين ظهر تأثيرهم عليه بشكل مباشر ، أو الذين دخل معهم في حوار صريح مثل أرسطو وهيجل وماركس . وسوف يتعرض البحث لفلاسفة آخرين من خلال عرض نسق بلوخ الفكرى، وفى المواضع التى يتضح فيها تأثيرهم عليه ،مثل ليبنتز وتأثير فكرته عن الوعى المسبق عليه .

أ : أرسطو (٣٨٤- ٣٢٢ ق.م) :

بهذا المعنى السابق فهم بلوخ أرسطو فهما غير تقليدى ، اعتمد فيه على تفسير المعلم الأول للمادة أو بالأحرى على تفسير بلوخ الخاص لهذا التفسير . والواقع أن جذور فلسفته المادية تكمن في مفهوم أرسطو عن المادة بوصفها إمكانية وجود ، كما ترتبط بفكرته المعروفة عن الموجود بالقوة والموجود بالفعل . أخذ بلوخ هذا المفهوم وأكد الطابع الحيوى الذى

يميزه ثم طوره إلى مقولة الإمكان التى تعتبر أهم المقولات الأساسية في نسقه الفلسفى . وقد أفاض في شرح مفهوم أرسطو عن القوة والفعل وتابع تطور هذه الفكرة من بعض فلاسفة العصر الوسيط وعصر النهضة حتى العصر الحديث . ويكفى في هذا الموضوع أن نلخص المفهوم الجدلى للمادة عند بلوخ بالقول بأن الماهية الأساسية لكل موجود أنه في حركة دائمة . ولكن أرسطو – كما هو معروف – هو مؤسس المنطق الصورى ونظرية المقولات ، وقد يبدو هذا لأول وهلة أمرا متناقضا مع ما سبق قوله عن تأثر بلوخ بمفهوم المادة عنده من حيث هى إمكان ذو طابع حيوى ، فالمنطق يدرك الموجود في حالة سكونه أو إحدى أحواله . ومن ثم فان أى قول ثابت عن موجود متحرك لا يمكن أن يكون صحيحا إلا إذا تغير هذا القول نفسه أيضا ، ومن هنا يمكن فهم نظرة بلوخ إلى المقولات التى فهمها كذلك فهما جدليا وأنطولوجيا في آن واحد كما سيتضح بعد ذلك بالتفصيل في الفصل الخاص بأنطولوجيا الـ " ليس – بعد ".

ب- ياكوب بوهمه Jakob Boehme (١٥٧٥- ١٦٢٤):

كان لياكوب بوهمه تأثير كبير على بلوخ . فقد عبر جدل الأول عن فلسفة الثانى، وكشف هذا الجدل عن أن النور كامن في الظلام ، وأن الظلام هو أصل النور وعلته . وقد قام جدل بوهمه على الصراع بين النور والظلام ، صراع الضدين ،وخرج ثالث ينتصر عليهما هو ما ينتج الجديد دائما ، كما هو الحال عند بوهمه وعند بلوخ نفسه اللذين يؤكدان وجود الخير الذى ينتصر حتما على الشر ، والنور الذى سيهزم الظلام . وقد نظر بلوخ إلى جدل بوهمه بإعجاب شديد واعتبره أعمق جدل منذ هيراقليطس[١] ، والفارق الأساسى بينهما يقوم على أن الأضداد تنتج على الدوام شيئا جديدا أفضل ، على حين أن الأضداد عند هيراقليطس تظل قائمة بغير أن تنتج هذا الجديد . وقد كان بوهمه على اقتناع تام بأن الشر

---

(١) Bloch : p. of H. p. 858

سينهزم في النهاية وأن الخير هو الذى سينتصر . إن الضدين المتقابلين سيظلان في حركة وصراع دائمين . ولكن الخاصية الخيرة في الطبيعة ستكون في النهاية هى الأقوى ، وهى التى ستنتصر على الخاصية الشريرة . وهذه الفكرة هى نواة فلسفة بلوخ ، فلولا الأمل في الجديد الذى سيولد من هذا الصراع الدائم ما أمكن تصور فلسفته بأكملها .

جـ - شيلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) :

كذلك كان لشيلنج تأثير كبير، وخصوصا من خلال فلسفته المتأخرة أو فلسفة الشيخوخة التى عبرت عنها محاضراته في برلين التى نشرت بعد وفاته تحت عنوان " فلسفة الأسطورة والوحى ." وربما كانت أهم الأفكار التى استقاها بلوخ من هذه الفلسفة هى " أن للأساطير حقيقة ومغزى مذهبيا ، وأن فيها حقيقة مضمرة ، على الأقل منذ البداية ..... فالأساطير تقول غير ما يبدو أنها تقوله ، أى أنها رموز ومجازات وأمثال تخفى تحتها حكما وأقوالا ".[1] هذا المعنى المجازى هو ما حاول بلوخ الكشف عنه من خلال تفسيره لكل التاريخ البشرى ،أى أنه حاول أن يفض قشرة المجاز الرمزى ليكشف عن الجوهر الحقيقى للأشياء والإمكانات الكامنة داخله . ومن شيلنج استعار بلوخ فكرته الأساسية التى أكدها خلال فلسفته كلها وهى أن الماهية ، أى الوجود الحقيقى غير المغترب ، لا تتحقق إلا بالتفاعل المستمر بين الإنسان والعالم ، " فالفكرة الأساسية التى تقوم عليها فلسفة الطبيعة عند شيلنج هى القول بوحدة الطبيعة والروح (أو العقل) ... وان الطبيعة والروح ليستا جوهرين مختلفين ، بل هما جوهر واحد : فالروح (أو العقل) تتطور وتحقق نفسها في الطبيعة ، والطبيعة تحقق قوانين الروح أو العقل . ووحدة الطبيعة والعالم شاملة .... إن مبدأ وحدة الطبيعة يقتضى رفع التقابل بين المتقابلات الظاهرة في الطبيعة واستخلاص الطبيعة العضوية والطبيعة[2]اللاعضوية كلتيها من مبدأ واحد. " تعلم بلوخ من شيلنج اذن

---

(١) عبد الرحمن بدوى : المثالية الالمانية ، شيلنج . القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٥ . ص ٢٧٦ .

(٢) المرجع السابق . ص ٢٣٣ .

أنه لن يمكن التوصل إلى الوجود الحقيقى "غير المغترب " إلا عن طريق التفاعل بين الإنسان والعالم ، وأخذ منه تفرقته الهامة بين الوجود الفعلى كما هو عليه existence وبين الماهية essence التى ينبغى أن تتحقق من خلال عملية الصيرورة التاريخية . والواقع أن فلسفة بلوخ بأكملها لا يمكن تصورها بغير هذه التفرقة الهامة التى تناولها البحث بالتفصيل في الفصل الخاص بالوعى الذى لم يتم بعد .

د- هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) :

لم يكتف بلوخ من منابع المثالية الألمانية بشيلنج فقط ، بل وقف طويلا عند هيجل ، فهذا الأخير قد وصف تاريخ البشرية بأنه طريق "التخارج " والاغتراب أو الاستلاب ، وطور فكرته عن " الروح " أو "العقل المطلق " ليكون أشبه بالمقر المتعالى الذى تتم في إطاره ظواهر الأحداث الواقعية و"ترفع" فيه في النهاية لكى يتسنى وضع المضامين التجريبية داخل نسق فلسفى ومنهجى محكم ، ودمج الاحداث التاريخية العارضة فى سياق التأمل العقلى الصارم أو في دائرة الحقيقة الكلية الشاملة . وقد كان على الأجيال التى جاءت بعد هيجل أن تقرأ فلسفته التأملية قراءة تجريبية وتترجمها إلى لغة الواقع الاجتماعى . وجاء بلوخ على طريقته الخاصة في فهم وتفسير تاريخ الفلسفة - ليكشف التفكير المستقبلى عند هيجل الذى وصفه بأنه المعلم الجليل لمرحلة شبابه، وكتب عنه - في كتابه الذى وضعه عن هيجل ودخل معه في حوار عن " الذات - الموضوع : شروح على هيجل "-" لانكاد نجد في الفلسفات الماضية فلسفة غنية بالمشكلات مثل فلسفة هيجل التى لا تزال تواجهنا كأنها قادمة من المستقبل"(١)

وقد ظل بلوخ طوال حياته يؤكد أن الفلسفة الهيجيلية لم تعرف بعد على حقيقتها ، وأن الدوجماطيقيين الماركسيين قد تصوروا أنه لم يعد بحاجة إلى دراسة . لهذا نجده يهتف في الاحتفال بمرور قرن وربع قرن

(١) Bloch Enst : Subjekt - Objekt : Erläuterungen Zu Hegel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962.S.12.

على وفاة هيجل في أكاديمية العلوم في برلين (الشرقية سابقا) " أنه قد آن الأوان لنتحاور مع هيجل وأن نوقف الطاحونة "[١] ان تأثير هيجل على بلوخ لم يقف عند عنوان أحد كتبه التى خصصها لدراسة هيجل تحت هذا العنوان الدال " الذات – الموضوع " فهو يرى في هذا الكتاب أن هيجل لم يفصل الذات عن الموضوع في نظريته عن المعرفة : " ان نظرية التوسط الجدلى لم تسمح بأن تبتعد الذات عن الموضوع ، ولا الموضوع عن الذات ، أى لم تسمح بابتعاد الموضوع عن الوعى ولا الوعى عن الموضوع ، ان مثل هذا التعارض في رأى هيجل يسد الطريق الى الفلسفة ، لذلك فإن عليها منذ البداية ان تتحرر منه .[٢] وقد حل هيجل هذه الثنائية بين الذات والموضوع ووحد بينهما وحدة ميتا فيزيقية ، وإن كان قد لف العنصر المشترك بينهما " وهو الذى سماه " الروح المطلق " (...) في ضباب الغموض والتصوف "[٣] .

وقد اكتشف بلوخ منذ شبابه ثلاثة موضوعات أساسية تجمعت في ظاهريات هيجل وكونت فيما بعد محور فلسفة بلوخ نفسه : ١- الذات ، أو الأنا الثورية التى ظهرت في التاريخ العملى والسياسى لأول مرة مع الثورة الفرنسية . ٢- الموضوع أو إنتاج مضمون المعرفة تحت تأثير المعرفة العلمية في العلوم الطبيعية ، أو بمعنى آخر إنتاج العقل لمضمون المعرفة متأثرا بطبيعة المعرفة العلمية ٣- التاريخ ، أى أخذ التاريخ مأخذا جادا مع التأثر بالنزعة التاريخية[٤] كما تمثلت عند أصحاب المدرسة التاريخية الذين أحالوا كل شىء إلى تاريخه . وقد رأى بلوخ أن هذه العناصر الثلاثة متمثلة بصورة متوازنة في ظاهريات هيجل ، وأنها تستحوذ على اهتمام المفكرين خصوصا في فترات التحول التاريخى. وهنا ينشأ هذا السؤال : كيف تفاعل الذات والموضوع في التاريخ بحيث تمخض عنهما التغير الثورى في مرحلة تاريخيه معينة ؟ وكيف يمكن أن

---

(١) Bloch : Werke GA Bd 10 . S.483

(٢) Bloch : Subjekt - Objekt . S. 194-196 .

(٣) Ibid : S. 198- 199.

(٤) Horster , Detlef: Bloch S.13-14

يتفاعلا في المستقبل لإحداث مثل هذا التغيير الثورى ؟ وسوف يبين البحث كيف أن مشكلة الذات والموضوع ، والوجود الفعلى والماهية،ظلت أهم المشكلات التى دارت حولها فلسفة بلوخ التى حاولت أن تزيل الاغتراب بين الذات والموضوع ، وأن تصل بمبادئها اليوتوبية والمقولاتية إلى الماهية الحقيقية في وجود مستقبلى أكمل وأفضل .

إن التوحيد بين هذه العناصر الفلسفية الثلاثة (الذات - الموضوع - التاريخ) بالإضافة إلى اكتشاف وتحليل النزعات والاتجاهات الكامنة في الواقع والتى تنتظر الإرادة الثورية والدراسة الواعية لدفعها نحو الوجود اليوتوبى أو نحو الأمل - هذه العوامل مجتمعة هى التى جعلت بلوخ الفيلسوف الفينومينولوجى أو الظاهراتى - بالمعنى الهيجلى - للمستقبل الإنسانى والاشتراكى ، كما جعلت كتابه " مبدأ الأمل " هو " ظاهريات الروح " الجديد في تاريخ الفلسفة المعاصرة . فليس هذا الكتاب في نهاية الأمر سوى رصد دقيق وشامل لمراحل تطور المادة والوعى معا - تبعا لمقولة الـ " ليس - بعد " الأساسية - نحو الكل اليوتوبى الذى يتحقق فيه المجتمع الإنسانى العادل . ولا حاجة للقول بأن هناك فرقا كبيرا بين ظاهريات ترصد التطور المعرفى نحو الوعى المطلق بالروح ، وظاهريات ترصد التطور المادى والإنسانى والمعرفى على السواء نحو الكل اليوتوبى أو الأمل اليوتوبى الممكن .

هـ - كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) :

قال بلوخ في المجلد الثانى عشر من مجلدات الطبعة الكاملة لأعماله : " ان فلسفتى مدينة لأخى شيلنج ، ولأبى هيجل ولماركس ابن هذا العالم ".(١) وقد سبق الحديث عن أهم نقطة أثرت عليه من فلسفة شيلنج ، وهى التمييز بين الوجود الفعلى والماهية التى تتحقق خلال العملية التاريخية ، وكذلك عن مشكلة الذات والموضوع عند هيجل - لاسيما في ظاهريات الروح - حيث رأى بلوخ أن هيجل لم يفصل بينهما من الناحية المعرفية

---

(١) Bloch : Werke G.A Bd . 12.S.316

، بل اشترط أن يكون تحرر الموضوع من الاغتراب عن الذات أو الوعى ووحدتهما الميتا فيزيقية هى البداية الحقيقية للفلسفة . وإذا كان بلوخ قد أخذ على هيجل كما رأينا فيما سبق : أنه يصبغ العنصر المشترك بينهما بصبغة صوفية ويسميه بالتسمية الغامضة (الروح أو العقل المطلق) ، فإن هذه الصبغة الصوفية ربما كانت من أهم أسباب اتجاه بلوخ – العلمانى أو الدنيوى – إلى ماركس الدنيوى مثله . فمن الطبيعى لبلوخ الذى لم يتقيد بالروح المطلق أن ترتبط فلسفته بفلسفة ماركس ، إذ تحول الاغتراب الهيلجى على يد ماركس الى برنامج سياسى ثورى ، وأصبحت " ظاهريات الروح " – التى أوقفت على قدميها – هى تاريخ الصراع الطبقى ، وغدت " هوية الروح " مع ذاتها هى هوية الإنسان العامل المنتج ، بل هوية العالم الطبيعى مع نفسه ، والعلامة المميزة " للمجتمع الخالى من الطبقات ". بذلك تصور ماركس أن الشيوعية هى نهاية الصراع والشقاق بين الإنسان والطبيعة ، وأن تحقيقها رهن بإرادة الطبقة العاملة التى تعى دورها الثورى ومسئوليتها التاريخية فتحول مسار التاريخ .

ومن الطبيعى أيضا – باعتبار بلوخ فيلسوفا ماركسيا – أن تكون الوقفة عند ماركس أطول ، وأن يكون التأثير مباشرا بشكل لا يدع مجالا للشك . والحق أنه يصعب تحديد الجانب أو الجوانب التى أثرت على تفكير بلوخ من فلسفة ماركس . فإذا كان العامل المشترك الذى يجمعهما بوجه خاص هو الفلسفة المادية الجدلية والتوجه الثورى نحو تغيير العالم ونحو المستقبل ، فإن هنالك جوانب تفصيلية متعددة تكشف عن الكثير من أبعاد هذا التأثر ويشير إليها هذا البحث في موضعها . وعلى الرغم من أن بعض الباحثين الماركسيين الحرفيين قد أنكروا أن يكون هناك أى شيء مشترك بين ماركس وبلوخ ، كما زعموا وزعم غيرهم أن ماركسية بلوخ هى ماركسية وجودية أو صوفية أو رومانسية ولم يبق فيها شيء من ماركس الحقيقى والعلمى .. إلى آخر هذه الاتهامات التى استندت – فيما استندت إليه – إلى نقد بلوخ للماركسية السوفيتية ، وإلى تأكيده للدور اليوتوبى للماركسية ، على الرغم من هذا كله فان وجوه التطابق بين

الفيلسوفين الماديين الجدليين أكثر من أن تحصى . ويمكن الاكتفاء في هذا الموضع بجانب واحد لعله أن يكون من أهم الجوانب التى لا يمكن إنكارها بجانب إشارات بلوخ الكثيرة الى اسم ماركس وأعماله وأفكاره الأساسية في مؤلفاته ، ويتعلق هذا الجانب " بأصول "الاغتراب بين الذات والموضوع أو الوعى والطبيعة أو الوجود والماهية .

ربما كانت تحليلات ماركس – في رأس المال ونقد الاقتصاد السياسى – للقيمة وأشكالها المختلفة من أهم الأفكار في رأى " دتليف هورستر" – التى انطلق منها بلوخ وأصبحت من الأفكار المحورية في فلسفته . فمن المعروف عن التحليلات الماركسية أن الإنتاج الرأسمالى قد تطور عن طريق الدورة السلعية التى بدأت على حافة التجمع البشرى الفطرى أو الطبيعى . وقد بين ماركس – خصوصا في رأس المال ، ومن خلال العرض التاريخى لتطور الأشكال المختلفة للقيمة – إن أبسط هذه الأشكال قد ظهر من الناحية العملية مع البدايات الأولى التى تحولت معها منتجات العمل إلى سلع من خلال التبادل العرضى والاتفاقى .[١]

والواقع أن عملية تبادل السلع لا تظهر في الأصل في حضن التجمعات الطبيعية أو الفطرية ، وإنما تظهر حيث تتوقف هذه التجمعات ، أى على حدودها وعند النقاط القليلة التى يتم فيها اتصالها بتجمعات أخرى. " والعلاقة الحقيقية بين السلع هى عملية التبادل بينها ، وهذه عملية اجتماعية يشترك فيها الأفراد المستقلون بعضهم مع بعض ، ولكنهم لا يشتركون فيها إلا باعتبارهم مالكى سلع . ولا وجود لهم إزاء بعضهم بعضا إلا عن طريق سلعهم ، وبهذا يظهرون لنا كأنهم ممثلو أو " حملة " عملية التبادل " .[٢] هنا تبدأ التجارة القائمة على التبادل ، ثم تعود فتنفذ في صميم التجمع البشرى نفسه لتؤثر عليه تأثيرا مدمرا . وفى عملية التبادل البسيطة هذه تنطوى بذور الرأسمالية، وبقية تحليلات ماركس تبين

---

(١) Horster, Detlef : Bloch . S . 31

(٢) ماركس ، كارل : نقد الاقتصاد السياسى . ترجمة د. راشد البراوى . القاهرة ، دار النهضة العربية . ط١ . ١٩٦٩ . ص٣١ .

كيف تطور عنها " المال " ومنه " رأس المال " وكيف ساهم الإنسان والوعى الإنسانى في هذا التطور وتأثرا به بصورة غيرت علاقة الوعى بالعالم وعلاقة الذات بالموضوع .

ولم يتم التطور السابق بطريقة مستقلة عن الإنسان ووعيه كما سبق القول ، فنشاط الوعى قبله وفى بدايته قد يختلف اختلافا كيفيا عنه بعد الوصول إليه أو الدخول فيه . ذلك أن نشاط الوعى قد اقتصر في البداية على خدمة الحياة العينية البسيطة المباشرة . ومع بداية تبادل منتجات العمل بين البشر حدث تغير حاسم في مفهوم المنتج والوعى معا ، إذ اكتسبت المنتجات " صفة اجتماعية " لم تكن تملكها من قبل وصارت لها "قيمة " [(١)] وتقوم القيمة بدور " التوسط " في حركة المنتجات عندما تكف عملية التبادل عن كونها مجرد عملية اتفاقية أو عرضية تتم على هامش التجمع البشرى ، ومن ثم تتعرض للزوال بمجرد نشوئها . ومعنى هذا أنه عندما تصبح التجارة القائمة على التبادل فعلا مستمرا ومتصلا ، تصبح القيمة هى اليد الخفية التى تنظم حركة السلع وتبادلها .[(٢)]

وتستمر حركة هذا التطور فتبدو للبشر – في ذروة تطور السلعية – [(٣)] وكأنما هى شيء طبيعي ومستقل عنهم ، ويقفون في مواجهتها كذوات

---

(١) Marx,Karl : capital . Translated from the third German edition by Samuel Moore and Edward Aveling and edited by Frederick Engels . Moscow, progress publishers , 1965 . Vol . I . p . 71- 72 .

(٢) Horster, Detlef : Ibid , S.31.

(٣) انتبه ماركس فى فترة مبكرة من حياته (أى مع تأليفه للمخطوطات عام ١٨٤٤) الى اغتراب ناتج العمل عن العامل المنتج وتحول ذلك الناتج إلى موضوع مغترب عنه : " ان الشيء الذى ينتجه العمل – ناتج العمل – يواجهه كشيء غريب ، كقوة مستقلة عن المنتج ، فناتج العمل هو عمل تجمد في موضوع وأصبح ماديا ، انه تموضع العمل (...) ان العامل يرتبط بناتج عمله كما يرتبط بموضوع غريب .. ولايعنى اغتراب العامل عن ناتجه أن عمله قد أصبح موضوعا – وجودا خارجيا – فحسب ، وانما يعنى أنه يوجد خارجه ، مستقلا عنه ، كشيء غريب عنه ، وأنه يصبح قوة في ذاته تواجهه ، انه يعنى أن الحياة التى منحها للموضوع تواجهه كأمر معاد غريب " (ماركس ، كارل : مخطوطات كارل ماركس لعام ١٨٤٤ . ترجمة محمد مستجير مصطفى . القاهرة ، دار الثقافة

" عارفة. ويظل خافيا عليهم أن القيمة ليست شيئا ' موضوعيا "- أى شيئا متعلقا بالموضوعات نفسها تعلقا طبيعيا - وإنما نشأت نشأة اجتماعية كما تطورت تطورا طبيعيا . وهكذا تقف الذات والموضوع من بعضهما موقف طرفين متقابلين في عملية المعرفة الخالصة . بل إن وعى الذوات أو نشاطهم العقلى والفكرى يمكن أن يستقل بنفسه بحيث تنقطع العلاقة المباشرة بين الذوات وبين الموضوعات ، وبحيث يقتصر دورها على معرفة الموضوعات معرفة نظرية بحتة دون تغييرها أو التأثير عليها .

ومعنى هذا أن الوعى يمكن أن يستقل بنفسه عن الموضوعات الحية وعن الحياة المباشرة نفسها ، وأن يتصور أن معرفته وحدها هى الهدف الأسمى والغاية الأخيرة من الحياة .ويمكن أن نجد البداية الفلسفية لهذا التحول في تحليلات أرسطو في الكتاب الأول من كتابه عن الميتافيزيقا . ففى رأيه أن العلم قد نشأ لأول مرة في مصر حيث وجد الناس الفراغ الكافى لممارسته . والعلم ينصرف إلى المعرفة لذاتها لا لأى غرض أو منفعة عملية أو هدف خارجى عنه . والسبب في ذلك بسيط في نظر أرسطو - وغيره من فلاسفة اليونان - فالمعرفة تحمل هدفها في ذاتها . والمهم في هذا السياق أن الانفصال بين الذات والموضوع (والعكس) قد بدأ مع بداية التطور المادى الاقتصادى الذى أدى إلى عملية التبادل عن طريق السلع والمال ، بحيث وقفت " الأنا " الواعية بذاتها في مواجهة الموضوعات ، وراحت تتعرف عليها مستعينة بأدواتها العقلانية وتؤثر عليها بفعلها وسلوكها العقلانى أيضا -ومن هنا بدأ الانفصال بين الذات والموضوع ، والباطن والظاهر ، والفرد والعالم المحيط به (وهو الأمر الذى لم يعرفه مثلا أبطال ملحمتى هوميروس - من حوالى القرن الثانى عشر الى حوالى القرن التاسع والثامن قبل الميلاد - وذلك قبل القرن السابع .ق.م الذى عرفت فيه الجماعات الأغريقية تبادل السلع وظهور العملة النقدية).[١]

الجديدة ١٩٧٤، ص ٦٩) وذلك قبل أن يوضح ماركس تفصيلات الدورة السلعية ويضع نظريته في القيمة في " نقد الاقتصاد السياسى " و " رأس المال ".

(١) Horster. Detlef : Ibid . S. 32-33.

إن تاريخ الانفصال بين الذات والموضوع في عملية المعرفة – أو بالأحرى انقطاع العلاقة والوحدة المباشرة بينهما مما أدى إلى ظهور التفكير المجرد – هو في الوقت نفسه تاريخ التطور من التبادل البسيط أو المقايضة إلى الرأسمالية . أضف إلى هذا أن التفكير المجرد قد تطور أيضا مع التطور المتزايد في تجريد التبادل ، بحيث أصبح ينظر إلى المنتجات المختلفة في علاقتها بالعنصر المجرد المشترك بينها ، أى بحيث صارت قيمتها في عملية التبادل هى الشىء الوحيد المهم ، وهو الأمر الذى تم في المرحلة السابقة على الرأسمالية ، ثم تزايد وبلغ ذروته في ظل العلاقات الرأسمالية .(١)

ولابد من القول بأن الانفصال الذى تم بالتدريج بين الذات والموضوع لم يجعل التبادل والتفكير قطبين متعارضين أو متضادين ، لأن المسألة في الواقع هى مسألة علاقة إنتاج متبادلة بين أشكال الوعى وأشكال الوجود . وتطور المال ودوره في التعامل والتبادل السلعى يوضح هذه المسألة . فقد استلزم التبادل عن طريق المال توحيد القيمة المادية والكمية للأشياء المختلفة في قيمتها الكيفية " ومن ثم تستطيع أشياء غير ذات قيمة نسبية ، منها الورق مثلا ، ان تعمل كرموز للعملة الذهبية ".(٢) – أى أن تلك القيمة الكمية تفترض تجريد المنتجات المختلفة من صفات أو خصائص محددة هى فى صميمها صفات أو خصائص كيفية . هذا التجريد والتوحيد قدتم قبل كل شىء في رأس الإنسان ، ثم ترتب عليه بعد ذلك من الناحية الواقعية " موضعة " القيمة ، أى تجريدها

في شكل " مال " أو عملة نقدية مما ساعد في نفس الوقت على زيادة قدرة الإنسان على التجريد أو التفكير المجرد بعد مساعدتها على نشوئها .(٣)

---

(١) Ibid : S. 33-34

(٢) ماركس ، كارل : نقد الاقتصاد السياسى . الترجمة العربية ص ، ١١٧ .

(٣) Horster , Detlef , Ibid . , S. 34 .

يتضح مما سبق أن نوعا معينا من الوعى أو التفكير (وهو التفكير المجرد أو التجريد) هو عنصر أساسى ساهم في تكوين وتطور الرأسمالية التى تمثل في نظر الماركسية - آخر مرحلة تاريخية ومنطقية لتطور عملية التبادل السلعى ، كما أن هذا الوعى أو التفكير المجرد قد تكون بدوره من خلال تطور عملية التبادل السلعى وبخاصة منذ تطور التبادل عن طريق المال الذى قام عليه تطور العلاقات الرأسمالية والذاتية البرجوازية في ظل هذه العلاقات .[1] والمهم في النهاية أن لانرجع هذا التطور الرأسمالى إلى عنصر واحد (العنصر الذاتى ، أى الوعى والتفكير المجرد من ناحية ، والعنصر الموضوعى أى السلعة والمال والعلاقة الاجتماعية الإنتاجية من ناحية أخرى) لأن علاقة التأثيروالتأثر متبادلة بين هذه العناصر جميعا ولا يمكن إرجاع التطور الرأسمالى لواحد منها مستقلا عن الآخر ، ولأن تطور الذات الإنسانية وتغيرها قد صاحبه تطور الموضوع وتغيره ، وذلك في سياق عملية جدلية شاملة تمخضت عنها أشكال جديدة للفكر وأشكال جديدة للموضوعات . والخلاصة أن الطابع المزدوج لمنتج العمل الذى تحول إلى سلعة ، أى باعتباره في نفس الوقت شيئا يستخدم وقيمة ، وما ينطوى عليه ذلك من الأشكال المختلفة للقيمة،[2] قد كان هو السبب في ذلك التقابل المشهور فى نظرية المعرفة بين الذات والموضوع ، بين الفرد والبيئة المحيطة به ، وبين الأنا والعالم . وهو تقابل نظرى مجرد لم يكن له وجود عندما كانت العلاقة مباشرةبين البشر والطبيعة ، وعندما كان في إمكانهم تنظيم عملهم تنظيما اجتماعيا مباشرا بدون توسط عملية التبادل السلعى .

نكتفى بهذا القدر من تحليلات ماركس لجانب واحد من جوانب نظريته عن القيمة لنسأل عن تأثيره على تفكير بلوخ وعن العنصر

---

(١) انظر تفاصيل هذا التطور في الفصل ٢٤ من رأس المال لماركس . الجزء الأول .

Marx, Karl : Capital . 24 .

(٢) طبقا لتحليلات كارل ماركس : و " السلعة ليست فقط قيمة استعمالية ، بمعنى أن تكون وسيلة مباشرة تسمح لمالكها باشباع حاجاته ... وانما هى الدعامة المادية للقيمة التبادلية ، ومن ثم وسيلة تبادل ، وإذا تكون القيمة الاستعمالية حاملة بالفعل لقيمة تبادلية ".

(كارل ماركس : نقد للاقتصاد السياسى . الترجمة العربية . ص ٣١ .)

المشترك الذى تم الإشارة إليه بين الفيلسوفين . لقد اتضح من العرض السابق أن الانفصال بين الذات والموضوع أو الفكر والوجود هو في نظر ماركس مسألة تطور تاريخى وليس حقيقة ثابتة ، وأن عملية التبادل السلعى هى المسئولية عن استقلال المنتجات عن منتجيها ومن ثم عن إمكان معرفة " الموضوع " معرفة نظرية عن طريق الذات المقابلة له. هنا أيضا يمكن أن نقول إن بداية تاريخ الفلسفة قد اقترنت بوجود التفكير في ناحية والوجود في ناحية أخرى . وقد تطور هذا التصور مع تطور الفلسفة فأصبح الفكر الخالص في جهة والمادة في جهة أخرى ، كما انقسمت الاتجاهات الفلسفية إلى اتجاهات تؤكد الذات على حساب الموضوع أو تؤكد الموضوع على حساب الذات ، ومن ثم تكرس الاتجاهات والمذاهب العقلية أو الذاتية في جانب ، والمادية أو الموضوعية أو الوضعية أو التجريبية في الجانب المقابل ، مع وجود استثناءات تخرج عن هذا التعميم بطبيعة الحال .

وقد سبق القول إن بلوخ ينقد التراث الفلسفى القديم (الكلاسيكى) والحديث ويحاكمه من هذه النقطة بوجه خاص ، أى من جهة الفصل بين الفكر والوجود.ومع أن الفلسفة المثالية (التى يغلب فيها الفكر على الوجود) والفلسفة المادية (التى يغلب فيها الوجود على الفكر) قد حاولا كل على طريقته أن يقربا بين طرفى الفكر والوجود وان يقهرا هذه الثنائية العقيمة ، فقد بين بلوخ في قراءته لتاريخ الفلسفة ولبعض الفلاسفة الذين اهتم بهم أن الانفصال بين الفكر والوجود ظل هو الطابع الغالب عليهم ، كما حاول جهده أن يوحد بين العناصر الإيجابية في الاتجاهين الرئيسيين لتاريخ الفلسفة (أى المثالية والمادية) دون أن ينضم صراحة إلى أحدهما بصورة مطلقة . وسوف يتضح من خلال البحث أن ماديته التى يصر عليها ليست مادية بالمعنى التقليدى الشائع لهذه الكلمة ، وإنما هى مادية صوفية ودينية أو مثالية ورومانسية .

ان ماركس وبلوخ يتفقان على شىء جوهرى ، وهو أن اغتراب الإنسان عن ذاته وعن الطبيعة لن يتوقف حتى يتوقف استقلال الذات

والموضوع كل منهما عن الآخر ، وحتى تتوقف كذلك إمكانية فكر خالص في ناحية ووجود خالص في ناحية أخرى. والهدف النهائى عند كل منهما هو التوصل إلى " وحدة الإنسان الذى عاد إلى نفسه مع عالمه الذى نجح في تغييره أو تشكيله ".[1] وهذا الهدف النهائى لا يمكن تحقيقه عن طريق التفكير وحده ، وإنما يجب أن يرفع أو يلغى استقلال الموضوع عن طريق الممارسة العملية وأن يتم في الواقع . ومن الطبيعى أن يجد بلوخ أسس هذه الممارسة في المادية الجدلية التى يعتبر أنها هى الفلسفة الوحيدة التى يتم فيها التغلب على التضاد بين الفكر والوجود ، والعقل والحس ، والقبلية والبعدية (أو العقلية والتجريبية) والنزعة الإرادية والنزعة القدرية . وهكذا يتفق النسقان المفتوحان على المستقبل لكل من ماركس وبلوخ اتفاقا جوهريا على أن الذات والموضوع اللذين تم الفصل بينهما يمكن أن يقتربا من بعضهما مع اقتراب كل منهما من نفسه أو عودته إلى نفسه.

ليس هذا العرض السابق – كما تمت الإشارة في البداية – سوى مجرد محاولة لتفسير جانب هام من جوانب تأثر بلوخ بفلسفة ماركس أو على الأقل بجانب واحد منها . أما عن تأثره بالفلسفة الماركسية في مجموعها فهو شىء واضح يفصح عنه قبل كل شىء توجهه الثورى إلى المستقبل . ويمكن القول أن ماركس مهد الطريق أمام بلوخ – الذى تجاوز الماركسية بدوره بل وجعلها تنضوى تحت لواء نسقه الفلسفى – ليقيم " علم الأمل " الذى شيد بناءه على أساس مادى وملأه بمضمون فلسفى بحيث ارتفع هذا الأمل من مستوى العاطفة الذاتية أو الفضيلة الأخلاقية شروط موضوعية محددة ، ويحركها وعى ثورى يضمن تحقيق الخلاص في ظل " الجماعة الإنسانية " الحقة التى ستنعم في نهاية المطاف بالسعادة والعدالة والحرية والكرامة والإخاء .

(١) Bloch : I: of H.V. I ,p.444.

٢) مؤثرات فكرية وأدبية :

لم تقتصر العوامل الثقافية التى أثرت على بلوخ على الفلاسفة الكلاسيكيين والمحدثين من أرسطو إلى ماركس ، وإنما أثر عليه مجموعة من الأدباء والمفكرين المعاصرين الذين ربطته بهم عرى الصداقة ، ومن هؤلاء الناقد الأدبى فالتر بنيامين والفيلسوف أدورنو والكاتب المسرحى برشت والمؤلف الموسيقى كورت فايل وغيرهم ، ولكن أهم هذه الصداقات – كما سبق القول – هى التى جمعته خصوصا في سنوات شبابه بالفيلسوف المجرى جورج لوكاتش (١٨٨٥–١٩٧١) ولما كان المقام لا يتسع للحديث عن التفصيلات الدقيقة لهذه العلاقات بين بلوخ وبين هؤلاء الأدباء والمفكرين والفنانين – وغيرهم كثير – فسوف نكتفى بإلقاء الضوء على بعضها بالقدر الذى يسمح به سياق الكلام عن أبرز المؤثرات على حياته وتكوينه الفكرى ، بادئين بأقرب أصدقائه إلى قلبه – على الأقل في سنوات الشباب – وهو لوكاتش .

أ- لوكاتش :

تقابلا للمرة الأولى في إحدى قاعات البحث التى كان يقيمها فيلسوف الحياة جورج زيميل في برلين ، ثم كانت إقامتهما ورحلاتهما معا من عام ١٩١٢ حتى عام ١٩١٤ في هايدلبرج ، واشتراكهما في الحلقات الدراسية التى أقامها ماكس فيبر في هذه المدينة الأخيرة .وقد روى بلوخ أنهما كانا على اتفاق تام في ذلك الوقت ، وأنهما حتى عندما كانا يلتقيان بعد أسابيع طويلة كانا يستأنفان الحوار وكأنه لم ينقطع . وكان لابد في هذه المرحلة من أن يحددا – على حد تعبيره – منطقة خضراء تبين الفروق بينهما حتى لا يتصور الناس أنهما يتكلمان بفم واحد .

وقد جمعهما تأثرهما الشديد " بظاهريات الروح " لهيجل واتفاقهما في فهمها فهما ثوريا ، وخاصة في تناولها للموضوعات الأساسية التى تم الإشارة إليها سلفا وهى (الذات – الموضوع – التاريخ) . كانت هذه المشكلات حاضرة في ذهن بلوخ عندما بدأ في كتابة مؤلفاته الأولى وهى

" روح اليوتوبيا " عام ١٩١٨ ، وكتابه توماس مونتسر عام ١٩٢١ . كما أن هذه الموضوعات نفسها شغلت لوكاتش في كتابه " التاريخ والوعى الطبقى " عام ١٩٢٣ مما يدل على أنهما انطلقا من نفس المشكلات المعرفية والنظرية ، وإن كان الاختلاف على البعد اليوتوبى قد فرق بينهما بعد ذلك . فقد ظل الصديقان على وفاق حتى اندلعت نيران الحرب العالمية الأولى فتوجه لوكاتش إلى المجر والتحق بعد الحرب بالحزب الشيوعى المجرى وعمل منظرا للماركسية طوال العشرينيات ، بينما توجه بلوخ إلى سويسرا ، وعلى العكس من لوكاتش – لم يلتحق بالحزب الشيوعى الألمانى . وقد كان لروسيا عشية الثورة فعل السحر على كل منهما ، وعندما استولت النازية على السلطة رحل لوكاتش إلى روسيا ، ورحل بلوخ إلى براغ . ومن هنا بدأ المسار الفلسفى للرجلين يزداد تباعدا خاصة عندما قام لوكاتش بتبرير الرعب الذى يمارسه الحزب الشيوعى في بسط هيمنته ، لقناعته أن الرعب والقهر إجراءان ضروريان لإقامة المجتمع الاشتراكى ، بينما تمسك بلوخ – إلى حد الجنون أحيانا! – بالحق والكرامة الإنسانية والحرية الفردية التى يجب أن لا يقهرها أى فكر عقائدى . واحتدمت الخلافات بينهما ، وكان من رأى بلوخ أن صديقه لوكاتش لم يفهم فكرته عن اليوتوبيا ، كما أنه – أى بلوخ – اختلف معه بشدة حول مفهوم الواقعية في الأدب الذى كان لوكاتش يدافع عنه بشدة لأن مثل هذه ألواقعية تفتقر إلى البعد اليوتوبى . وتبلور خلافهما على صفحات الصحف والمجلات الثقافية في شكل معارك حادة حول الحركة التعبيرية التى هاجمها لوكاتش بقسوة ودافع عنها بلوخ حتى النهاية،وشكلت هذه المناظرة الفكرية بينهما في عام ١٩٣٨ أحد الأحداث الهامة في الفكر والأدب الألمانى الحديث .

والتعبيرية حركة أدبية ظهرت فى ألمانيا حوالى عام ١٩٠٦ وامتدت حتى أوائل العشرينيات ، وقد نشأت في مجال الرسم ثم امتدت إلى الشعر والقصة والمسرح (وقد كانت الأعمال المسرحية الأولى لبرشت من أهم إنجازاتها) وأطلقت صرختها وفزعها من رعب الحرب ، وشوقها إلى عالم إنسانى جديد يتحقق فيه العدل والكرامة الإنسانية . كانت التعبيرية

حركة فنية ثائرة ، تجمعت تحت لواء الإيمان بإنسانية جديدة ، وحاولت ان تمحو كل أشكال الواقع التى أثبتت الحرب فسادها ، وأن تعصف بكل القيم الزائفة في الحياة البرجوازية والسياسية والفنية التى أدت إلى الحرب ، أو على الأقل لم تحل دون وقوعها ولم تقف في وجهها . وكان هناك سخط هائل على كارثة الحرب العالمية الأولى، وكانت التعبيرية هى التعبير الفنى عن هذا السخط . أراد الفنان أن يشكل العالم من جديد بالرؤية والحماس المتوهج للقيم المطلقة ، بالإبداع الحر ، بالروح الطليق والكلمة الحية المتمردة على الواقع والمدنية والتقدم العلمى والتقنى وكل القيم التى فضحت الحرب كذبها وخداعها. (١) لكن سرعان ما اختفت هذه الحركة ولاذ أصحابها بالصمت أو تشتتوا في المهجر أو سقطوا في الحرب العالمية الأولى أو انسحقوا تحت أقدام الطغيان النازى – واختنق صوتها في أوائل الثلاثينيات ، خنقته الأزمة الاقتصادية العالمية ، وزحف ذئاب الفاشية وقطعانها الهمجية ، واندلاع نيران الحرب العالمية الثانية . وكانت النتيجة ان دفنت التعبيرية حية ، وانطفأت شعلتها التى لم تكد تتوهج (٢) .

أثرت الحركة التعبيرية تأثيرا كبيرا على بلوخ ، وانعكس هذا التأثير على كل إنتاجه الفكرى ، الفلسفى منه والأدبى . فقد أخذ بلوخ من التعبيريين حماسهم وأسلوبهم المتوهج في الكتابة ، والتعبير عن الأفكار بلغة الشعر والأسطورة والحكم والأمثال ، والاستخدام المفرط للصور المجازية التى تصل إلى حد الغموض في أحيان كثيرة ، وهو ما تلمحه بسهولة عين القارئ لمبدأ الأمل ،إذ كان للنزعة التعبيرية أكبر الأثر على عرض النص الفلسفى من حيث شكل التعبير والأسلوب الزاخر بالرموز والصور الشعرية ، مما زاد من صعوبة قراءة بلوخ واستخلاص جوهر نسقه الفلسفى . ولعل النزعة الإنسانية للتعبيريين وحلمهم بمجتمع إنسانى جديد يتحقق فيه العدل والكرامة الإنسانية – الذى كان منذ البداية هو الهدف والغاية عند بلوخ – هو ما جذبه إليهم ، فظل متمسكا بأفكارهم

---

(١) عبد الغفار مكاوى التعبيرية : القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١، ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١-١٢.

ومدافعا عنهم ، وخاض من أجلهم أكبر معاركه الفكرية مع لوكاتش صديق عمره ، حتى بعد أن قضى على هذه الحركة تماما ولزم أصحابها الصمت أو انزووا في المنفى أو السجن أو سكتوا إلى الأبد تحت التراب .

وعلى الرغم من أفول التعبيرية واعتبارها الآن جزء من تاريخ الأدب ، إلا أنها تمثل المرجع الألمانى الأول للفن المعاصر ، كما أن المعركة الفكرية التى دارت رحاها بين لوكاتش وبلوخ حول التعبيرية كانت خلافا حول المعنى التاريخى للنزعة الحديثة أو الحداثة modernism بصفة عامة [١].

تبنى لوكاتش المقولة الأساسية في النقد الأدبى الماركسى في هجومه على التعبيرية – التى كان قد انجذب إليها في بداية حياته – وهى أن الأدب نتاج للأوضاع التاريخية – واتهمها بالاغتراب عن عامة الشعب وبعدها عن الواقع الاجتماعى حين صرح في مقال بعنوان " الواقعية في الميزان " بأن التعبيرية تنكر أى صلة لها بالواقع وتعلن الحرب عليه وعلى كل إنجازاته لأن العديد من التعبيريين يشتاقون لاكتشاف عالم جديد عن طريق هجر الأرض ، والقفز في الهواء والتعلق بالسحاب [٢] .. وعلى الرغم من تأكيد لوكاتش في بداية حياته على دور العامل الذاتى أو الفردى في الأدب ، واقتناعه بأن مهمته هى التعبير عن مواجهة مجتمع معاد ومغترب ، إلا انه تعلم أيضا من الماركسية أن العلاقات الاجتماعية هى أساس الأدب والفن والجمال ، ولذلك لم يتحول عن الثوابت المنهجية والنظرية للماركسية ، وهى الوحدة الجدلية بين الذات والموضوع ، والخلاص من الاغتراب عند وصول المجتمع إلى الوعى بالذات، وان الحقيقة هى كل شامل يصارع الإنسان من أجل الوصول إليه . ولذلك كان من رأيه أن التعبيرية شوهت هذه الحقيقة لأن الوظيفة الكاملة للفن هى

---

(١) Taylor , Ronald (Editor) : Aesthetics and politics . London Verso , The Imprint of New Left B[illegible]ks . 1986 . p . 12.

(٢) Lukacs , Georg : Realism in the Balance in Aesthetics and politics p . 40-41.

رسم صورة الواقع الموضوعى لا الهروب منه أو الاكتفاء بالصراخ في وجهه .

لن نستطرد طويلا في تفاصيل هذه المناظرة التى يمكن أن تخرج بنا عن سياق البحث . ولكن يمكن القول بإيجاز إن المواجهه الفكريه بين بلوخ ولوكاتش كانت في حقيقة الأمر مواجهة بين الفن التعبيرى ، والواقعية الاشتراكية . لقد دافع الأول عن التعبيرية وشجب اتهام لوكاتش لها بأنها حركة تواطأت مع البرجوازية الرأسمالية ، مستشهدا في دفاعه بعبارة للوكاتش نفسه يعترف فيها بأنها – أى التعبيرية – كانت من الناحية الأيديولوجية حركة مناهضة للحرب . ويؤكد بلوخ أن اتجاهات الوعى في التعبيرية لم تكن فاشية ، وأنها من الناحية الجمالية أو الاستطيقية – تعتبر استجابة لأزمات مرحلة انتقالية تحطم أثناءها الكل الثقافى للبرجوازيه ، بينما بقيت البروليتاريا الثورية في مرحلتها البدائية . ويتهم بلوخ واقعية لوكاتش بأنها مغلقة وتستبعد الذاتية المثالية ، ولذلك لم يتحرر من النظم الكلاسيكية ، كما أن مفهومه الضيق الأفق للواقعية جعله يرفض دور الفنان في تحطيم أية صورة للعالم ، حتى الرأسمالية ، متناسيا أن الفن يناضل ليستثمر صدوع الواقع ويكشف الجديد في شقوقه[1]. كما أن اتهام لوكاتش للتعبيريين بأنهم اغتربوا عن عامة الشعب ، هو اتهام لا يستند إلى أساس حقيقى ، إذ كانوا على العكس من ذلك أول من فتح عين الشعب على فن الفولكور ، وركزوا انتباههم على رسوم الأطفال والمساجين والمرضى العقليين ، كما اهتموا اهتماما خاصا بالفن البدائى بحيث كان الفن الشعبى هو الانطلاقة الحقيقية للحركة التعبيرية[2]. والمهم أن الخلاف الحاد الذى احتدم بين الصديقين في هذه المناظرة النقدية الهامة قد تسبب في القطيعة بينهما – وإن لم يمنع من استمرار التقدير والاحترام المتبادل بينهما – ، كما كشف عن تحرر بلوخ منذ شبابه المبكر من الأيديولوجية الماركسية الحرفية المتزمتة ، وإن بقى مع ذلك مخلصا للماركسية في روحها العامة ومنهجها الجدلى والنقدى .

(١) Bloch, Ernst : Discussing Expressionism. Ibid.p.22.

(٢) Ibid : p. 24.

ب - برشت (١٨٩٨ - ١٩٥٦)

ربطت بلوخ ببرشت صداقة قوية قائمة على التقارب الفكرى والعقائدى . فقد جمعهما الاهتمام بالتعبير عن تناقضات المجتمع الرأسمالى والتمسك بالحلم الشيوعى حتى النهاية ، بحيث يمكن القول إن ما عبر عنه بلوخ بالفلسفة عبر عنه برشت بالدراما . وقد جمعهما كذلك اهتمامهما بالفلسفة الهيجيلية والماركسية ، إذ عكف برشت على دراسة هذين الفيلسوفين وانتهى إلى الإيمان بضرورة الثورة الماركسية ، بل ذهب إلى أبعد من الإيمان بالنظرية ، فالتزم التزاما مطلقا بالأيديولوجية الماركسية في شبابه ، وآمن إيمانا لاحيدة عنه بضرورة التغيير الاجتماعى المصاحب للثورة . وقد ربطت بينهما كذلك سنوات الغربة في الولايات المتحدة الأمريكية التى انتهى إليها مطاف برشت بعد سنوات تجوال طويلة في البلدان الأوربية هروبا من الحكم النازى ثم عودتهما إلى ألمانيا الديمقراطية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية مدفوعين بالشوق والأمل للمساهمة في توطيد أركان الدولة التى زعمت أنها تبنى الاشتراكية فعادا عام ١٩٤٨ إلى برلين (الشرقية سابقا) حيث أسس برشت فرقته المسرحية ، وبدأ في تطبيق نظريته عن المسرح الملحمى أو الجدلى الذى يوقظ ملكة الحكم عند المتفرج ويثير فيه الإحساس بالغرابة والدهشة لما يراه ،ويبعث فيه إرادة التغيير الثورى للقيم والظروف الاجتماعية التى يعيش فيها ويراها أمامه منعكسة على خشبة المسرح. (١)

كان برشت خير من عبر عن الفلسفة الماركسية سواء في أشعاره أو في أعماله المسرحية، ورأى أن مهمة الكاتب المسرحى هى أن لا يخاطب الشعور بل يخاطب العقل ، وان من واجبه أن يعلم هذا العقل ويدفعه إلى الحركة والتغيير بدلا من أن يثير الشعور . وكما قال ماركس إن على الفلسفة أن تغير العالم لا أن تفسره ، فقد أصبح على الفن والمسرح أيضا

---

(١) برشت ، برتولد : الاستثناء والقاعدة . ترجمة وتقديم د. عبد الغفار مكاوى . القاهرة الدار القومية للطباعة والنشر .المسرح العالمى ، ١٥ مايو ١٩٦٥ . من مقدمة المترجم ص ٢٣ .

أن يغيرا الإنسان تمهيدا لتغيير العالم. [1] غير أن برشت تراجع عن نظرته المذهبية المتزمتة في أعماله الأخيرة عندما أدرك – مثلما أدرك بلوخ أيضا كما سبق القول – الأخطاء والتناقضات التى وقع فيها التطبيق الماركسى في ممارسته العملية . بل وذهب إلى أبعد من هذا الحد فراح يدعو إلى توحيد ألمانيا والحيلولة بينها وبين التسلح من جديد ، وكتب خطابه المفتوح المشهور إلى فالتر أو لبرشت على أثر إخماد ثورة العمال الألمان في القطاع الشرقى من برلين في شهر يونيو عام ١٩٥٣ ضد الحزب الشيوعى الحاكم ، ووجه إليه فيه أعنف اللوم حين قال عبارته المشهورة : " إذا كان هذا الشعب لا يعجبكم فابحثوا لكم عن شعب آخر "[2] .

كذلك ربط بلوخ وبرشت اهتمامهما بالحركة التعبيرية ، فقد دافع عنها بلوخ وتمسك بها حتى النهاية وانعكست أيضا على أسلوبه المتدفق الجياش في الكتابة. أما عن برشت فقد أخذ يطبق برنامج الحركة التعبيرية التى لم تهتم بالدراما في ذاتها بقدر اهتمامها بأن تكون أداة للعرض والبيان . فالتعبيرى كان يعرض عواطفه الجياشة المنطلقة ، وبرشت يعرض نزعته العدمية في مسرحياته المبكرة أولا ، ثم يعرض نزعته الماركسية الثورية في مسرحياته التعليمية ، ثم يجمع بين النقيضين في مسرحياته الأخيرة التى تخلو من التزمت العقائدى ، وتهيب بالجمهور أن يفكر ويبحث عن حل بدلا من أن تفرض عليه الحل الوحيد[3] . وإذا كان بلوخ لم يتخل عن التعبيرية بل تمسك بها حتى النهاية ، فإن برشت استطاع أن يتجاوزها في أعماله المتأخرة . وإذا كان ما جمعهما هو توجههما الاشتراكى ، فإن بلوخ لم يكن منذ البداية متزمتا في نزعته الماركسية بل اتسم تفكيره بالأفق المفتوح بلا حدود على المستقبل ، كما أن برشت عرف في مرحلة شبابه بتزمته العقائدى و دعوته إلى التغيير بالعنف إذا دعت الضرورة لذلك ، ولكنه تراجع كما سبق القول في

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٩ – ٣٠ .

(٢) المرجع السابق :ص ٢٢ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٢ .

سنواته الأخيرة عن هذه النظرة المحدودة الأفق . وعلى الرغم من هذا ظل إعجاب بلوخ بأعمال برشت الشعرية والمسرحية كبيرا حتى أنه استشهد بالعديد منها في شرح نسقه الفلسفى .

٣- مؤثرات الحركة النقدية :

لم يكن بلوخ فيلسوفاً أكاديميا فحسب ، إذ لم تبدأ مرحلته الأكاديمية إلا بعد أن تجاوز الستين من عمره، بل كان مفكرا لا يمكن فصله عن الجو الثقافى والعلمى المحيط به ، كما لا يمكن الفصل بين الفكر أو الفلسفة من ناحية وبين الروح الثقافية للعصر من أدب وشعر وعمارة وموسيقى وفنون مختلفة من ناحية أخرى . وقد استوعب بلوخ كل هذه العناصر الثقافية في عصره وعبر عنها في نسق متكامل ، كما جاء هذا النسق معبرا عن عصر مخاض وحلم وثورات اشتراكية وأحزاب فاشية ، واتسم بالديناميكية كما اتسم بالاضطراب والقلق . إنه عصر شهد فيه الفكر الفلسفى الألمانى تغيرات كثيرة وحاسمة ، وبداية بحث فلسفى على أسس منهجية جديدة ، وإعادة إحياء للتراث الماركسى باعتباره فهما نقديا تحليليا للواقع . وقد اجتاحت فيه الفكر الألمانى حركة نقدية واسعة النطاق ذاع صيتها باسم " مدرسة فرانكفورت "، نظم أعضاؤها حلقات بحث حول الماركسية ، وركزوا على أفكار ومؤلفات ماركس الشاب وليس الاقتصادى ، وأثاروا عاصفة نقدية على كثير من القيم السائدة والنظم المستقرة .

ومع أن النسق الفلسفى لبلوخ قد اتسم بعمق النظرة النقدية للواقع، فقد اختلفت النظرة النقدية عنده عن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، على الرغم من انطلاقهما من منبع واحد وهو المنهج التحليلى النقدى المعروف في التراث الماركسى . ويعود الاختلاف إلى النظرة أو النزعة الأكثر عمقا عند بلوخ والتى تمتد جذورها في التراث الفلسفى الهيجلى والماركسى . لقد استخلص من المنهج الهيجلى عمقه النقدى للثورة على الواقع وتجاوزه ، وتعلم من الماركسية الحلم بالمستقبل والرغبة في تغيير العالم وحتمية الثورة ، وأحسن استخدام منهجهما وأدواتهما التحليلية في

التعامل مع الواقع الاجتماعى العينى . لم يحصر الحلم الماركسى في أطر سياسية واقتصادية محددة ، بل انطلق إلى آفاق لا محدودة ، وطبق هذه النظرة النقدية على الماركسية نفسها ، فنقد الماركسية المادية لحساب الماركسية الإنسانية، وجعل الماركسية مبدأ لأمل إنسانى شامل ، ولذلك رأى وجوب إعادة اكتشاف الماركسية كسلاح نقدى لمقاومة كل واقعية اجتماعية تعسفية كالرأسمالية الجديدة والنمط الاشتراكى السوفيتى (1) (قبل انهياره بطبيعة الحال) .

لم يكن بلوخ أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت ، ولا يمكن القول إن لهذه المدرسة تأثيرا واضح المعالم على فكره ، بل يمكن القول إن تأثيره كان كبيرا وهاما على أعضائها فيما اكتسبوه من حدة الوعى الثاقب في تفتيت بنية الواقع ، وحسن استخدامهم للمنهج الهيجلى والماركسى في تحليلهم النقدى للأوضاع الاجتماعية . وليس من المبالغة أن نقول أن تعامله النقدى مع التراث الماركسى على وجه التحديد كان مقدمة لخلق نظرية نقدية أكثر اتساعا وشمولا عند أصحاب هذه المدرسة.

وعلى الرغم من انطلاق النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من نظرة بلوخ النقدية للواقع العينى ، إلا أنها لم تتميز بالنزعة التفاؤلية التى اتسم بها تفكيره ، بل كان لأكثر أعضائها نزعة تشاؤمية دفعتهم إلى اليأس من أية ثورة ، واتسم الفكر عند القليل منهم بالتفاؤل . لقد ميز التيار الفكرى النقدى للمدرسة اتجاهان متباينان من ناحية الرؤية ومتحدان من ناحية المنطق التحليلى النقدى لكونهما نتاج فكرى جدلى واحد . التيار الأول هو التشاؤم الذى شكل النزعة الغالبة لمفكرى المدرسة ،والتيار الثانى هو التفاؤل . ولعل هذا الجانب التفاؤلى كان ثمرة للتأثير الذى مارسه بلوخ عليهم باعتباره تيارا فكريا أساسيا زامن الفترة السياسية – الثقافية المكونة للعناصر الشابة التى قامت بإنشاء المعهد بعد ذلك . وارتباط بلوخ والناقد الأدبى الماركسى فالتر بنيامين بعلاقة صداقة شخصية كان يمثل الصورة التكميلية المؤكدة للتيارين النقيضين اللذين

---

(1) علاء طاهر : مدرسة فرانكفورت ص ٣٩ .

تقاسما المسارات الفكرية للمدرسة . كان بلوخ يكن احتراما كبيرا لفالتر بنيامين على الرغم من عدم اتفاقه مع نظرته التشاؤمية للواقع ، فالتشاؤم عند بنيامين هو الواقع أو الضرورة الأولى لفهم الواقع موضوعيا بمحتواه الدرامي ومأساويته [١].

نظر أصحاب مدرسة فرانكفورت إلى الواقع بوصفه حافلا بالصراعات والتناقضات ، وأسسوا فلسفة اجتماعية تركز موضوع بحثها على البشر المغتربين عن أشكال حياتهم التاريخية في المجتمعات الرأسمالية والصناعية الشمولية التى أنتجوها كما كانوا نتاجا لها ، واغتربوا عنها كما كانت السبب في اغترابهم. [٢] أما عن بلوخ فقد شارك مفكرى عصره همومهم واشترك معهم فى الحلم بالتغيير ، ولكنه لم ينته إلى نظرة مأسوية للتاريخ كما فعل معظم أصحاب المدرسة . وكان تيودور أدورنو من أكثر أعضاء المدرسة قربا من بلوخ وربطت بينهما صداقة حميمة قبل هجرة أعضاء المدرسة إلى الولايات المتحدة في فترة الحكم النازى . أعجب أدورنو بفلسفة بلوخ ،وشبهها بالعمل الموسيقى الكبير الذى تتصاعد نغماته تدريجيا ، وكان هذا قبل أن تصاب العلاقة بينهما بالفتور في فترة المهجر .

أ – أدورنو (١٩٠٣ – ١٩٦٩) :

فهم بلوخ الفلاسفة التقليديين – كما سبق القول – فهما غير تقليدى ، وأهم ما جذب انتباهه من كل هؤلاء الفلاسفة هى العناصر الحية أو الشابة التى تكمن في تفكيرهم وتتوجه نحو التغيير ، لأن فلسفته كلها توجهت نحو تغيير العالم . لذلك كان من أهم العناصر التى جمعته بأعضاء مدرسة فرانكفورت – ولاسيما أدورنو – هو تأكيد هذا العنصر وهو شباب الفلسفة أو حيويتها الدائمة ، ومقاومتها للآراء والقيم السائدة ، وتجاوزها الدائم للواقع القائم . وعلى الرغم من أن بلوخ كان ينتمى إلى جيل سابق على جيل أدورنو وزملائه الذين اعتبروه بمثابة معلم بالنسبة

(١) المرجع السابق ص ٧٨ .

(٢) عبد الغفار مكاوى : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ص ١٥ .

لهم – وإن أخذوا عليه افتقاره إلى الموضوعية والمنهجيــة وانسياقه وراء الأحلام والتعبيرات الشـعرية والمجازيـة – فـإن أهـم مـا يربطـه بـأدورنو بوجه خاص هو الإيمان بشباب الفلسفة – بـالمعنى السـابق الذكـر . أدرك بلوخ منذ شبابه مدى الحيوية والشباب في " ظاهريات الروح " ،كمـا كـان أدورنو يقول لتلاميذه دائما إن الفلسفة هى في الحقيقة مســألة تهـم الشـباب قبل كل شيء ، وان على الفيلسوف إن يحافظ على القـدرة علـى التسـاؤل والاندهاش الذى يطبع مرحلة الشباب [١] .

آمن بلوخ وأدورنو بموضـوع شباب الفلسفة وحيويتهـا وقدرتـها علـى التجدد المســتمر :" لا يـزال هـذا الوجـود فـي كـل لحظـة لغزا لـم يحـل ، وسؤالا غامضـا ومتجددا يفرض نفسه أو يفرضه الموجود المباشر ذاتـه : لم وجد أى شيء على الإطلاق ؟ وهو يعبر عن نفسه بالخلق المتجدد فـي كل لحظة ومن خلال كل لحظة ، لأن العالم كله تجربة لحل السؤال الدائـم عن الأصل ، السؤال المطوى في كل موجود مباشر – هنـاك ".[٢] وكمـا كان أدورنو يناشد تلاميذه الاحتفاظ بالقدرة على التساؤل والاندهاش ، فإن بلوخ لم يتخل عن إيمانه بقدرة الفيلسـوف علـى الاندهـاش الإيجـابى " إن الاندهاش الإيجابى الأصيل لا يتولد عنـه السـؤال القديـم : لـم كـان وجـود على الإطلاق ولم يكـن بـالأولى عدم ؟ بـل ينشـأ عنـه هـذا السـؤال الـذى تحدق عيناه – كعينى الفتاة التى صورهـا " دورر " فـي لوحتـه المعروفـة "الكآبة " – في أفق " الكل " الغائب : لم كان وجود كالعدم ؟ ومتى يكتمـل ويخرج من حالة عجزه ونقصه وافتقاره إلى الكل اليوتوبى "[٣] .

ومثل هذا التساؤل الشاب الذى يؤدى إلى إجابات جديدة شيء لا يقدر عليه الفلاسفة التقليديون أو الحرفيون ،لأن شباب الفلسفة ضد كل مـا هـو جامد ومتحجر سواء في الفكر أو في المجتمع ، وضـد مـا يسـمى بـالحس السليم أو الفهم المشترك . لذلك لم يخضع ادورنو وبلوخ للغة الشائعة فـي

---

(١) Horster , Detlef : Ibid . S . 14 - 15 .

(٢) Bloch : p . of H.V.I.p.307 .

(٣) Ibid : p. 312

المجتمع لأنها لا تلائم أفق تفكيرهما ولا مصطلح تعبيرهما . كانت هذه اللغة السائدة سواء في المجتمع أو عند الفلاسفة التقليدين لغة بالية وعاجزة عن طرح أسئلة جديدة ولم تتسع لأسئلتهما ، ولذلك كانت إجابتهما مثل إجابات هيجل في عصره - غريبة على معاصريهما . ولعل هذه اللغة الجديدة التى صيغت فيها الأسئلة الجديدة أن تكون أهم ما جذب إليهما الشباب الثائر في الجامعات الأوربية عام ١٩٦٨ بحيث كان شعار هؤلاء الشباب الذى كتب على الجدران في باريس من وحى فلسفاتهما ، وهذا الشعار هو " كونوا واقعيين وافعلوا المستحيل "[١] .

٤ - مؤثرات دينية :

كانت المؤثرات الدينية والصوفية هى أحد المصادر الهامة التى زادت أفكار بلوخ غنى وثراء . والواقع أنه يصعب تحديد أسماء المفكرين الدينيين الذين قد يكون لهم تأثير مباشر عليه، وإذا كان تفكيره الدينى يقترب من انثروبولوجيا الدين عند فويرباخ ، إلا انه - أى بلوخ - يتجاوز هذه الحدود ويتمثل كل التراث الدينى والصوفى وبخاصة التراث اليهودى - المسيحى . وقد تمثل تأثير هذا التراث الدينى في أحد الأفكار الهامة التى تشكل فلسفة بلوخ وهى " فكرة الخلاص "التى جعلت فلسفته تحلق في أفق النهاية المفتوحة بأسلوب صوفى غامض. صحيح أن التفكير " الأخروى " أو التفكير في النجاة أو الخلاص الذى سيتحقق آخر" الزمان" في مملكة السعادة والخير - التى ستنتهى معها كل الشرور وتمتلئ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا - قد وجد على الدوام في كل العصور والأديان والحضارات . ولكن بلوخ جمع كل الشواهد التاريخية والحضارية الممكنة على هذا التفكير مع ما يتصل بها من تصورات للخلاص والمجتمع اليوتوبى الأمثل ، وهى التصورات الحالمة التى تفنن الخيال البشرى في رسمها ليملأ ثغرات الواقع المعيش ويعوضه عن فقره ونقصه . ثم تعلم ماركس كيف يشد هذه التصورات من فضاء الأوهام الغيبية والمثالية الذى كانت ترفرف فيه إلى أرض الواقع الصلب

---

(١) Horster , Detlef : Ibid . S. 15

والممارسة العملية والثورية ، بحيث لا يعود الواقع أو المجتمع الذى تختفى منه اللا إنسانية مجرد حدث ينتظر أن يتم في آخر الزمان ونهاية التاريخ ، بل يصبح محور التاريخ نفسه ومحركه الحقيقى في مساره الحر واتجاهه الصحيح . وكان من الضرورى " لتاريخية " الخلاص ، أو لوضعه في التاريخ ، من وجود منهج علمى لتفسير العملية التاريخية وتحديد قوانينها والقوى المحركة لها ، بالإضافة إلى الممارسة الثورية التى لا تكتفى بنقض الأوضاع القائمة ، بل تسعى لبناء مجتمع إنسانى جديد ، يزول منه القهر والقمع والاستغلال والاغتراب [1] .

ولم يكن من المستغرب أن يلجأ بلوخ للتعبيرات الدينية أو شبه الدينية التى امتلأ بها " مبدأ الأمل " خلال حديثه المجازى عن الهدف النهائى أو بالأحرى "اليوتوبى " لعالم المادة وعالم الإنسان . ذلك أن الغاية النهائية أو الخير الأقصى والأسمى ، قد وصفا منذ القدم باسم الجلالة " الله .وإذا كان بلوخ – شأنه في هذا شأن الماديين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم – قد تحاشى هذه التسمية ، وآثر شيئا يمكن أن يوصف بالقدر أو المشيئة العارضة التى تحدث الجديد وغير المنتظر وتظهرهما في " الهنا والآن"، فقد تسرب هذان المفهومان إلى فلسفته من الموروث الدينى ،و أجرى عليهما نوع من التجريد من الروح الأسطورية أو التخلص من سحر الأسطورة الذى يميز كل ألوان الحداثة في عصرنا ، وبذلك شدهما إلى عجلة الصيرورة الدائرة في عالمنا ودنيانا " هنا والآن ". ولكن نزعة التجرد من التفكير الأسطورى – التى اتجهت منذ عهد فويرباخ وماركس إلى نقد الأيديولوجيات وكشف القناع عن المضامين الدينية بوصفها من خلق البشر وافتراضهم وصنع خيالهم – لم تستطع القضاء على الإشكالات الدينية ، فبقيت عالقة بفكر بلوخ المادى والدنيوى ، وظلت ماثلة في الأسلوب المجازى الذى يميز لغته التعبيرية ، وفى الثنائية الجدلية التى نجدها واضحة عنده في تأكيد الضرورة والعرضية في حياة البشر وتاريخهم ، وافتراض "الكل " الكونى اللانهائى مع القول بعدم تحقيقه لهويته أو ذاتيته تحقيقاً نهائيا .

---

(١) Holz, Hans Heinz : Ernst Bloch , S. 29 .

وهنا يمكن أن نضيف أن التراث اليهودى كان له تأثير كبير على فلسفة بلوخ ، فهذا التراث الذى ظل طويلا في حالة اشتياق للخلاص من أجل مستقبل اكثر أمنا وإشراقا هو الذى صاغه في فلسفة حقيقية للأمل واليوتوبيا . وربما جاز القول بأنه كتب فلسفة للتاريخ من روح "الخروج" ، أى الخروج من تاريخ الظلم والاضطهاد والاغتراب إلى " مملكة الحرية "، كما أن التراث اليهودى الصوفى الطويل – الذى شكل جزءا كبيرا من حياة بلوخ وفكره – قد أثر أيضا في توهج الصور المجازية والشعرية والرمزية التى ميزت كل كتاباته . ولكن يمكن القول أيضا انه تجاوز الحلم اليهودى بمفهومه الضيق وحلق به في آفاق أكثر اتساعا حتى وصل الحلم إلى قمته في اليوتوبيا التى يجب ان تحرر الإنسان من الاغتراب ، وهذه اليوتوبيا التى حلم بها بلوخ هى ما أطلق عليه اسم "الوطن" ، أو الجماعة الإنسانية الحرة العادلة .

ولأن الهدف الأخير أو " اليوتوبيا " النهائية ، التى تسعى إليها فلسفة بلوخ يستحيل التعبير عنها بغير الأسلوب المجازى والميتافيزيقى ، فقد بقى أسلوبه وفكره شديد القرب من لغة التفكير الدينى ومنهجه وأسلوبه ، سواء أكان هذا التفكير صوفيا وجدانيا أو لاهوتيا عقليا . ولذلك لا نعجب إذا وجدنا بعض الكتاب والنقاد يصفون فلسفته بأنها في حقيقتها فلسفة دينية . والواقع أن هذا الوصف فيه شىء من الحقيقة لا الحقيقة كلها ، لأن الفكر الفلسفى كله قد نشأ في الأصل عن الأسئلة والمشكلات الدينية ، وإن كان بلوخ مثل غيره من الماديين قد أنزلوا هذه الأسئلة والمشكلات من السماء إلى الأرض ، ولم يكتفوا "بعلمنتها " (نسبة إلى العالم) " وعقلنتها " كما فعلت الفلسفة طوال تاريخها ، وإنما قلبوا المتعالى وأسكنوه العالم والأرض . ولا تزال الفلسفة قريبة من الدين كلما لمست " الأسئلة الحدية " التى تطرحها الميتافيزيقا وسليلتها الأنطولوجيا ، أو عرضوا لمشكلات القيم والموت والمصير ... الخ . ومع أن الفلسفة تطرح الأسئلة والمشكلات الدينية طرحا مختلفا ، وتستخدم المفاهيم الدينية بطريقة مغايرة ، فهى لا تستغنى أبدا عن الاقتراب من الدين والتحليق في أفقه ، وبخاصة حين تبتعد عن اللغة العلمية وتلجأ إلى اللغة المجازية . والدليل

على هذا أن اللاهوتيين قد انجذبوا إلى فلسفة بلوخ وإلى الفكرة المحورية التى تعالجها لغته التبشيرية الجياشة بالصدق بتنويعات مختلفة (١) ، وهى فكرة الخلاص التى ترتبط أوثق ارتباط بالأمل في " اليوتوبيا " المحتومة والموعودة ، وان لم يغب عنهم بطبيعة الحال أنه لم يتخل عن " دنيويته " وماديته التى بقيت مفعمة بالنبض الصوفى والحنين الروحى .

ولاشك أن أحد الاشكالات الأساسية في فكر بلوخ اليوتوبى تتمثل في استحالة تحقيق " الهدف اليوتوبى " داخل العالم نفسه.فطالما وجدت في هذا العالم (أى في مادته الطبيعية أو في التاريخ البشرى الذى يدور فيه) إمكانات لم تتحقق بعد ولم تتحول إلى واقع ،فسوف يبقى ناقصا أو غير واقعى بصورة تامة. ولو افترضنا تحقيقه للواقع الكامل أو لهويته الذاتية ، لكان معنى هذا أن نلغى وجوده بوصفه عالما دائب الحركة . ومعنى هذا أيضا أن " الموجود الذى يبلغ أقصى درجات الواقعية " ، سيصبح في هذه الحالة هو " الموجود الذى بلغ أقصى درجات الكمال " (٢) وكلاهما - بحكم الضرورة الجدلية نفسها - لا يمكن أن يوجد في "العالم " بل في " متعال " يقع فوقه أو وراءه ، وترتفع عنده الصيرورة وتتم النهاية الأخيرة (٣) أما عن طبيعة هذا " المتعالى "

فلا ننتظر من بلوخ بطبيعة الحال أن يخوض في شأنه بطريقة مباشرة ، وإن كنا نشعر بأنه يصفه وصفا يوحى بتبرئه منه وهو بصدد الحديث عن هيجل ، وكيف ترفع كل العلاقات والإمكانات والظواهر في " الروح " أو " العقل " المطلق الذى رجع إلى ذاته وبلغ العلم المطلق ، وحقق هويته : " إن المرحلة الأخيرة ، وهى الرابعة عشرة لظهور الروح ، هى بالتالى تلك المرحلة التى يقف فيها على عتبة تحقيقه لذاته ، أى مرحلة العلم المطلق . وفى هذه المرحلة يتمثل شكل من أشكال العلاقة والظهور الذى

---

(١) يتجلى هذا في مشاركة عدد منهم في الكتاب التذكارى الذى صدر عام ١٩٦٥ تكريما لبلوخ بمناسبة بلوغه الثمانين من عمره.
Holz , Hans Heinz : Ernst Bloch . S .30 .

(٢) والتعبير اللاتينى المشهور لهما منذ فلسفة العصر الوسيط هوعلى الترتيب :
Ens perfectissmum , Ens realissimum.
Holz , Hans Heinz : Ibid .S.98.

لم يعد في الحقيقة كذلك . فهو يظهر – كما يحدث للعمر المتقدم – أثناء تخلصه من كل ظهور ، بحيث ترجع المباشرة (أى الوحدة البسيطة المباشرة التى بدأ بها الروح المطلق) بعد انتهاء جميع التوسطات . هنا تنتهى علاقة الذات بالموضوع التى ظلت مستمرة حتى الآن ، وينتهى معها هدفها المثالى ألا وهو رفع الموضوع أو إلغاؤه "(١)

هذا التحديد الأنطولوجى للغاية النهائية عند هيجل لا يخلو كما نرى من مضمون دينى. وبغض النظر عن التفسيرات المختلفة للنسق الهيجلى (دينية كانت أو منطقية أو أنطولوجية واحدية ....الخ) التى تخرج عن موضوع هذا الحديث ، فإن كلام بلوخ السابق يمكن أن ينطبق على " نسقه المفتوح " نفسه. فاليوتوبيا عنده لا تقتصر على تحقيق المجتمع " الإنسانى " الخالى من الطبقات وابتداء حقبة جديدة كل الجدة في التاريخ البشرى ، وإنما تضع في حسابها كذلك " الشكل النهائى " الذى ستتمخض عنه صيرورة المادة أو مسيرتها الجدلية ، أى أنها تنتهى بصورة من الصور إلى " نهاية " ربما لا تختلف كثيرا عن النهاية التى يصفها النص السابق في كلامه عن الروح الهيجلى المطلق . صحيح أن تفكير بلوخ اليوتوبى يحرص على أن يبقى دنيويا وداخل إطار العالمين الطبيعى والتاريخى ، ولكنه مضطر للاتجاه إلى أفق " متعال " يمكن أن يحدد تحديدات دينية في جوهرها مهما حاول أن يبتعد صراحة عن كل تحديد أو تعريف نهائى لهذا الأفق المتعالى أو لهدفه اليوتوبى النهائى والأخير . ولعل " النزعة الأخروية " – بالمعنى الدنيوى أو العالمى بطبيعة الحال – التى نجدها واضحة عنده ولا يمكن تجريدها من مضمون دينى ، لعلها هى التى تشجع على هذا التفسير " الدينى " لفلسفته ، على الرغم من حرصه على إنكار أمثال هذا التفسير وحرصه على السخرية اللاذعة منه .. بيد أن الفجوة واسعة بين النية والعمل ، وبين ظاهر الكلام ومضمونه.

Bloch , Ernst : Subjekt. Objekt : Erlaüterungen Zu Heg el. Frank Furt am(١) Main Suhrkamp . 1962 . S.98 .

ولابد في النهاية من الاعتراف بأهمية " النواة الانطولوجية " لتفكير هذا الفيلسوف والإشادة باكتشافه لمقولات الوعى الذى يأمل ويتوقع ، ومعادلاتها الموضوعية في تاريخ البشر وسعيهم المتصل لبلوغ " اليوتوبى " بأشكاله التاريخية المتعددة ، وتأكيد دور " الذات " الإنسانية في تحقيق الأمل على المستوى الطبيعي والبشرى على السواء . وإذا كنا قد أشرنا إلى المضامين الدينية والتفسيرات الدينية الممكنة لتفكيره ، فأن هذا لا يجعل فلسفته نوعا من ظاهريات الدين أو الحنين الدينى – وإلا كان هذا تبسيطا مخلا وتحريفا شديدا لها، لأنها ستبقى فلسفة الوعى الثائر والثورى ، مهما احتفظ هذا " الدنيوى " بشيء من الحنين الدينى والأشواق الصوفية والمثالية الشعرية . وإذا كان بلوخ قد صور لنا التاريخ الطبيعى والتاريخ البشرى في صورة يوتوبية ، فلم يكن اهتمامه بالأنطولوجيا المادية والفلسفة الطبيعية تشتيتا للأنظار عن التاريخ الإنسانى الذى لا يزال في حاجة إلى التشكيل ، لأن الأول يقدم الأساس أو المعادل الموضوعى الذى يقوم عليه الثانى ولا ينفصل عنه فى غمرة الصراع المستمر بين الإنسان والطبيعة ، كما لا ينفصل عن الصراع من أجل السيطرة على الطبيعة لكى نكون في النهاية – كما تقول عبارة ديكارت الشهيرة – سادة عليها ومالكين لها .

أخيرا فعلى الرغم من تعدد المصادر وتنوع المؤثرات التى ترددت أصداؤها في فلسفة بلوخ ،فقد امتزجت وشكلت نسقا فلسفيا مستقلا له بناؤه الأنثروبولوجى والأنطولوجى. وعلينا الآن أن نمهد لهذا النسق ونبين أهم معالمه ومقولاته قبل أن نتناول كلا منها بالشرح والتفصيل .

ثالثا : مدخل إلى فلسفة بلوخ ومفاهيمها الأساسية :

قبل البدء في عرض فلسفة بلوخ يتعين طرح الأفكار والمقولات الأساسية التى تعد مفتاح فلسفته اليوتوبية ونسقها المفتوح ، والتى يصعب فهمها قبل إلقاء الضوء عليها وتناولها بالشرح بالقدر الذى يجعلها واضحة وميسورة الفهم حين يرد ذكرها في موضعها من هذا البحث . وينبغى التنويه في البداية أن مقولات بلوخ تختلف اختلافا أساسيا عن المقولات

التقليدية في التراث الفلسفى . أنها ترتبط بالأفكار الرئيسية في فلسفته الجدلية المتفتحة على الجديد ، وبالوجود الذى لم يكتمل بعد ، وبالنزوع الموضوعى – الكامن في الموضوع والذات على السواء – الذى تحاول الإمساك به وبلورته بطريقة تصورية . وقد أدرك بلوخ أن المقولات التقليدية عاجزة عن أن تقول شيئا عن عملية الصيرورة الشاملة، وأن المقولات التى تلائم فلسفته لا يمكن أن تكون سكونية ولامعتمدة على التجربة ، ولا مجرد قوالب توضع فيها مادة هذه التجربة ، وإنما يجب أن تكون مطابقة لتدفق الصيرورة الواقعية . ولذلك لا يستغرب منه أن يؤكد باستمرار أن مقولات الصيرورة لابد أن تكون هى نفسها في صيرورة ، وأن الثابت الوحيد هو أنها تعبر عن العلاقات التى تربط الموجود بالماهية ، وأنها تقوم في مجموعها على المقولة الأصيلة المعبرة عن العلاقة السابقة بين الوجود وبين الماهية في داخل الوجود الواقعى وفى داخل هذا العالم .

وأول ما نلاحظه عن المقولات هو أنها تحاول أن تدل على العلاقة بين" "الموجود " الكائن بالفعل وبين " الممكن " الذى يسعى إليه هذا الموجود ، أو بعبارة أوضح أنها تشير إلى " النزوع " الكامن فيه نحو الوجود الذى لم يتحقق بعد ، أو الوجود الذى ما يزال في طريقه إلى التحقق . ومع ذلك فإن انفتاح هذه المقولات على " ماسوف يصير " لا يعنى أنها تنصب على الصيرورة المتدفقة فحسب ، وإنما يعنى أنها تنصب كذلك على الأشكال التى تبدعها هذه الصيرورة ، أى أن نهر الصيرورة الجياش لا يصح– على حد تعبير بلوخ نفسه – أن يتجاهل " موانئ " المقولات التى ينبغى أن تحتويه عندما يرسو فيها [١].

والملاحظة الثانية التى ينبغى تأكيدها كذلك منذ البداية هى أن المقولات في فلسفة بلوخ لا تقتصر وظيفتها على التصور والمعرفة ، وإنما تشارك بطريقة خلاقة في تكوين أشكال جديدة ومتجددة للوجود . فهى تبلور العناصر المادية البارزة من أحداث الصيرورة ، ثم تقوم

---

(١) Kst:r , Detlef : Ibid , S . 63

بعملية التوسط الجدلى بتحديد النزوع الموضوعى الكامن في هذه العناصر والهدف الذى تتجه إلى تحقيقه وتردها مرة أخرى إلى عملية الصيرورة ، وبذلك تتدخل بطريقة تصورية في هذه العملية المتدفقة بحيث ترفع التضاد القائم بين الذات والموضوع وبين النظرية والتطبيق . ومعنى هذا أن المفهوم (أو التصور) ليس مجرد تصور تأملى بعيد عن الموضوع ، إذ يتقرر مضمون الصدق المحتوى فيه طبقا للصلة التى تلائم بين الذات والموضوع وتربط بينهما كما يربط الجسر بين ضفتى النهر . فا " لـلا" الكامنة في الموضوع والتى تعبر عن افتقاره إلى التحقيق وتدفعه إليه باستمرار، تؤدى إلى المواءمة بين مقاصد الذات ونوازع الموضوع ، وبين الوظيفة اليوتوبية في الإنسان والنزوع الموضوعى في العالم ، مع العلم بأن هذا التواؤم بينهما ليس أمرا بسيطا وبديهيا ، لأنه يحتاج باستمرار إلى تدخل العامل الذاتى وتوجيهه ، لأن تطور العالم وصيرورته محكومان بالوضع " الطليعى " للإنسان وقدرته على المعرفة الموضوعية الواقعية وعلى التدخل بطريقة تصورية في توجيه تلك الصيرورة .وبعبارة أخرى فإن " تجربة العالم " لا تستغنى عن الإنسان الواعى والعارف الذى يقف موقف " الطليعة " من مسيرة العملية الكونئية . وإذا كانت المقولات تتحدد في رأى بلوخ بالشروط التاريخية والاجتماعية فإنها لا ترد إليها تماما ، لأنها لا تخرج في النهاية عن أن تكون محاولات مفتوحة ومستمرة لاستخلاص أشكال الوجود وأساليبه بصورة موضوعية وواقعية [1].

هكذا تكون المقولات عند بلوخ أحكاما عامة عن العملية الكونية المفتوحة وعن اتجاهات نزوعها نحو المستقبل . وإذا كان الحديث هنا عن العام والعمومية ، فليس ذلك بالمعنى المفهوم في نماذج التفكير الاستنباطى التقليدية التى تتحدث عن المفاهيم العقلية العامة والجزئيات الواقعية الخاصة التى تندرج تحتها أو تستبعد منها إذا كانت لا تدخل في قوالبها . ذلك لأن فلسفة بلوخ لا تتجاهل التغيرات التى تلحق بالخاص أو

(١) Ibid . S. 64 .

بالجزئيات الخاصة. ويلجأ بلوخ إلى فلسفة ليبنتز التى يرى أنها توضح العلاقة بين العام والخاص . فالعام عند هذا الأخير لا يقع " قبل " الجزئى أو الفردى الخاص ولا "خارجه " وإنما يكمن في داخله .ولا يوجد عند ليبنتز شيئان متشابهان ومختلفان من جهة العدد وحده ، لأن الفردى عنده هو كذلك العام من الناحية المنطقية ، أى أن كل الجزئيات الفردية أو المونادات مترابطة من حيث أنها تعكس الكون وتعبر عنه تعبيرات مختلفة وغير متناهية ، على نحو ما ينعكس الوجه الواحد انعكاسات لا آخر لها في مرايا مختلفة ، وكأن التغيرات التى تطرأ على المونادات الفردية في جملتها ليست إلا لحظات من المجموع الكلى المتغير على الدوام (١) .

إن المقولة هى حكم عام على الخاص ، أو هى حكم على الخاص المتكثر كثرة لا نهائية من خلال العام المشترك ،وهى – أى المقولات – تعبر على المستوى الفكرى عن أعم التصورات العلاقية .وبذلك تعكس اعم أشكال الوجود المتحرك وأنحائه . وإذا كان من الممكن قيام علاقة بين الوجود والماهية، فإن هذه العلاقة نفسها هى المقولة الأساسية وسائر المقولات تفريعات لها . والمهم في هذا كله أن المقولة الأساسية هى التى تعبر عن العلاقة بين الوجود القائم الذى لم يكتمل ، وبين الماهية أو الجوهر الذى سيتحقق أو في طريقه إلى التحقق في المستقبل . فما هى إذن طبيعة هذه المقولة ؟ وماذا يعنى بها بلوخ ؟

١ – الـ " ليس – بعد Not - Yet :

(١) Ibid : S . 65

إن الـ " ليس - بعد " من أهم المقولات المحورية في فلسفة بلوخ ، وإن كانت تنطوى على إشكالات أنطولوجية تصدم الفكر العادى وتحيره . وتتلخص هذه المقولة على المستوى الإنسانى في هذه الصيغة : اننا لم نكن أو " لم نوجد بعد " ، ولذلك " فسوف نكون أو نوجد " . كما تتمثل على المستوى الطبيعى في أن العالم المادى " لم يكتمل بعد " .

لقد تصور بلوخ أن مقولة الـ " ليس - بعد " لا تحتاج إلى برهان أو دليل لأننا جميعا نشعر بهذا الذى " لم يوجد بعد " شعورا مباشرا ، وكل ما يحتاج إليه هو أن نصفه وإنه - كمبدأ فلسفى - يقينى يقين الكوجيتو الديكارتى ، بحيث يمكن تسميته - على طريقة ديكارت - " بداهة ما ليس - بعد " ، بل إن الـ " ليس - بعد " متضمن في الكوجيتو " الديكارتى نفسه (أى الأنا موجود) ، لأنه بداهة إنسانية خالصة يضاف إليها الفكر والمعرفة فيما بعد .

هذه الـ " أنا موجود " تظل خرساء معتمة كالحجر حتى تتعلق بشىء خارجى تملكه فتملك نفسها . وهذا الشىء الخارجى ليس إلا العالم الذى لا يزال معلقا بين الوجود والملك ،عندما أملكه أوجد ، وعندما أوجد املكه . (أى تتحقق عندئذ وحدة الذات والموضوع ، ويزول الاغتراب الذى سبق أن ذكرناه بين الوجود والماهية) وقد عبر بلوخ عن هذا كله في هذه العبارة التى وضعها شعارا لخواطره الأدبية والفلسفية التى جعل عنوانها " آثار " : " ما الأمر إذن ؟ إننى كائن أو موجود ، ولكنى لا أملك نفسى بعد ، ولهذا سوف نكون ". فالإنسان إذن كائن ، وماهية العالم لن تتفتح إلا فيه ومن خلاله (١) .

والواقع أن مشكلة هذه المقولة تكمن في هذه الكلمة الصغيرة " ليس - بعد"، إذ كيف يستطيع الفكر العادى أن يقبل وجود شىء لم يوجد بعد - أى لا وجود له من الناحية الانطولوجية الدقيقة - في باطن الموجود نفسه حتى لو كان ذلك على سبيل الإمكان ؟ غير أن المشكلة الحقيقية

---

(١) Markum, Silvia : Ernst Bloch .S.8.

تكمن في هذا السؤال البسيط : هل نفكر في الوجود من خلال المنطق التقليدى أم من خلال المنطق الجدلى ؟ أننا لو فكرنا تفكيرا جدليا لو جدنا أن المسألة اقدم مما نظن ، فهى ترجع إلى فلسفة أفلاطون المتأخرة ، وبخاصة في محاورتيه بروتاجوراس وبارمنيدس ، حيث ناقش مشكلة احتواء الواحد على الكثير وخروج اللا وجود عن الوجود ، كما يمكن أن نجد لها تأثيرا على ميتافيزيقا ليبنتز وآرائه شبه الجدلية عن تحقيق إمكان معين من إمكانات بديلة عديدة ، ثم انها ماثلة في شروح هيجل على مثلثه الجدلى الأول بمقولاته الثلاث عن الوجود والعدم والصيرورة .

ولكن هل حلت المشكلة بجعل المقولات جدلية ؟ إن بلوخ يضيف ملمحا جدليا جديدا يضع فلسفته في إشكالات غير هينة . فهو يزعم أن ذلك الذى لم تتحقق شروط وجوده بصورة كافية ، موجود بالفعل على نحو "ما" . وفى كل معرفة واعية إشارات أو دلالات على معرفة أخرى لم يستوعبها الوعى بعد ، ولكن يمكنها في المستقبل أن ترتفع إلى مستوى الوعى ، وكأننا نملك هذه المعرفة الأخيرة بالفعل وان لم يتم استيعابها بصورة واعية . ويتمثل الإشكال هنا في أن ثمة من ناحية الموضوع وجودا لم يوجد بعد تتجه إليه هذه المعرفة الأخيرة أو تستشعره ، وان لم يتسن لها في الحقيقة أن تعرف عنه شيئا بعد .

ويمكن على سبيل المحاولة توضيح هذا الإشكال بالقول إن الموجود القريب منا قربا مباشرا – سواء على مستوى العالم المادى الواقعى أو على المستوى الباطنى والوجدانى – يتصف بأنه معتم ومستعصى على المعرفة و " اللا" الكامنة فيه لاتصبر على حالة الافتقار والنقص ، ولذلك نجد فيه الدافع الذى يحفزه على التعلق بشيء ما والوصول بهذا الشيء إلى ماهيته ، وبهذا يمكن التفكير فيه والحمل عليه ، أى وصفه بمحمول معين . والعلاقة بين " اللا – موجود " و " الموجود – هناك " هى نوع من التوسط بين الموجود القائم وبين ماهيته الممكنة ، بمعنى أن هذه العلاقة تقوم على حضور متميز للماهية [١].

---

(١) Horster, Detlef : Ibid . S.66.

مهما يكن من شيء فسوف نتعرض لشرح المقولات بالتفصيل فيما بعد ، ويكفى الآن القول بأن كتاب " مبدأ الأمل " منجم زاخر بمحاولات بلوخ وتجاربه التى لا تنتهى لإثبات الوجود الفعلى للأحلام وأفكار واستشعارات تموج بها أشكال الوعى ومضامينه التى لا نهاية لها أيضا . ولذلك نراه ينطلق كالنحلة الدئوب ليلتقط أشكال الرغبة والشوق والحلم والتوقع والخيال والدوافع التى حركت وعى البشر في شتى الظروف والعصور والديانات والحضارات ، محاولا أن يجد لها تفسيرا أنطولوجيا تقوم على أساسه ، وأن يشرحها على ضوء العالم الأفضل الذى وجه تلك الأحلام والأشواق للتعبير عنه والسعى إلى بيان معالمه . وقد كان هدفه من كل هذه المحاولات هو أن يثبت وجود تلك المعرفة التى لم تصل إلى درجة الوعى ، وأن يبحث عن أمثلتها ونماذجها التاريخية مؤكدا بذلك أن للتفكير " اليوتوبى " مضامينه الواقعية ، وأن توقع مالم يوجد بعد كان عاملا انطولوجيا وانثروبولوجيا حاسما في توجيه مسيرة المادة والإنسان على السواء نحو الهوية المبتغاة على مستوى العقل والخيال . وعلى مستوى الوجود والماهية .

وينبغى أن تفهم الهوية هنا بطريقة مختلفة عن طريقة فهم مبدأ الهوية في المنطق التقليدى أو الصورى . فليس المقصود بالهوية أن يصبح الذات والموضوع في هوية مع نفسهما من نفس الجهة ، وعلى النحو الذى يوجدان عليه ، وإنما المقصود أنهما يتغيران تغيرا مستمرا ،وكل ما يمكن فعله والتفكير فيه هو محاولة تحقيق الهوية بينهما والتوحيد بين الوجود والماهية . وبعبارة أوضح فإن مبدأ الهوية يجب أن يفهم جدليا على أنه يحيل إلى هوية ستتحقق في المستقبل ، أى إلى الأفق الذى يصبح فيه تحقيق الهوية في آخر المطاف أمرا ممكنا ، وتتم فيه - بصورة يوتوبية واقعية- علاقة الوجود بالماهية .

لقد قدم بلوخ فينومولوجيا للـ " ليس - بعد " تماثل فينومولوجيا الروح لهيجل. وإذا كانت هذه الأخيرة تدور في الحاضر الأبدى، فإن

فينومولوجيا بلوخ تـنور فـي الواقـع الفعلـى، أى فـي الــ " ليـس – بعـد الموجود في جذور الواقع الفعلى الممتد إلى المستقبل .

٢- الإمكان : Possibility

سبق القول أن فلسفة بلوخ نسق مفتوح على المستقبل ، ومع ذلك فإنه لم يتجاهل الماضى ولم يهمل الحاضر ، بل رأى أن الماضى يحتوى على إرث ثقافى من الممكن الأخذ ببعض جوانبه . هذا الإرث الآتـى مـن الماضى ينطوى على أمل لا تفتر طاقته ، كما أن الفكر الماضى الذى نتصور عادة أنه قد مضى وذهب إلى غير عودة ، هو في الحقيقة فكر لم يكتمل ، وعلى كل عصر أن يكتشف ويطور ما فيه من إمكانات لم تتحقق بعد . وقد أخذ بلوخ من الموروث الثقافى مفهوم أرسطو عن الانتيليخيا [١] وأسس عليه نظرية عن مقولة الإمكان، وهى إحدى مقولاته الهامة ، بل هى ركيزة أساسية في فلسفته اليوتوبية .

وينتقد بلوخ النظريات التقليدية في المعرفة كنظرية التصور (عند الواقعيين) التى تقول بأن الحكم صورة مطابقة للواقع ، أو نظرية الإنتاج التى تقول بأن الحكم إنتاج خالص للعقل البشرى ، ويرى أن النظريتين تتداخلان وتتفاعل كل منهما مع الأخرى بحيث تتمخض عن تفاعلهما نظرية مادية وتاريخية يمكن وصفها بأنها نظرية التقدم المتصل . هذا التقدم هو الذى يستعين به الإنسان الذى يقف في طليعة المستقبل أو المتجه إلى الأمام ، ويتعرف على الشروط الضرورية لإمكان هذا التوجه، ويوائم بين الفكر الجدلى المتقدم للأمام وبين النزوع الكامن في العالم نحو إنتاج أشكال جديدة وأنحاء متجددة للوجود[٢].

---

(١) Entelecheia : مصطلح ارسطى ترجمه العرب بـ " الكمال " ومعناه الانتقال من حالة القوة الى حالة الفعل، فهو يدل على الكمال الناتج عن تحقيق فعل ما . وفى احيان أخرى يقصد بالانتيليخيا الصورة التى هى مقابل الهيولى أى المادة (انظر عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة : بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ ، جـ١ ، ص ٢٣٢) .

(٢) Horster , Detlef : s . 67.

ومن الطبيعى أن تكون تصورات هذا الفكر الجدلى (أو مفاهيمه) مختلفة عن تصورات المنطق التقليدى وأن لا تخضع في تكوينها لقواعده وقوانينه . وما دام الوجود في حركة مستمرة فلابد أن تكون الأحكام العامة عن أسلوب الوجود متحركة كذلك ، ولابد من البحث عن التصورات (أو المفاهيم) وهى في حالة النشؤ والتكون . بذلك يتغير التسلسل التقليدى الذى يسير من التصور إلى الحكم إلى النتيجة ، إلى تسلسل آخر مرن يبدأ من الشىء في حالة الإمساك به بغير تحديد (وهو ما يسميه بالكلمة الألمانية Ergriff) ليسير إلى الحكم فالتصور - أو المفهوم - (Begriff) فالنتيجة . ومن ثم يكون ذلك الشىء غير المحدد سابقا للحكم ، أى يكون مرحلة سابقة وممهدة للموضوع الذى نتصوره ونحدده بإسناد المحمول إليه ، أى أن الشىء غير المحدد الذى نبدأ منه يفترض أنه متضمن في الموضوع ، ثم يأتى الحكم فيحدده ويجعل منه تصورا (أو مفهوما) عن طريق الحمل . وهذا التحديد حكم يربط الموضوع الذى نسعى لتحديده بالمحمول الذى يحدده [١].

ومقولة الإمكان كمقولة معرفية لها طبقات أو مستويات متعددة تعكس درجات المعرفة . فالعالم الطبيعى ينطوى على إمكانات هائلة مازالت في حالة كمون ، وعلى الإنسان أن يفجر هذه الإمكانات . ويفرق بلوخ هنا بين الممكن الواقعى والممكن الموضوعى . فالممكن الواقعى هو الممكن الذى لم تكتمل شروطه لكى يصبح ممكنا موضوعيا . أما الممكن الموضوعى فهو الذى تتوافر معرفة شروطه ، وهو الممكن المتوقع بشكل علمى ، وكلاهما لا يكتمل بدون الآخر ، لأن الواقع لم يتحدد بعد بشكل كامل ، بل يتضمن إمكانيات مفتوحة في شكل صيرورة متجددة دائما مما يدل على أن الواقع الفعلى لا يرفض اليوتوبيا[٢].

---

(١) Ibid : S. 67.

(٢) Bloch : p. of H. V. I. p.196.

٣–ما قبل الظهور pre - appearance :

يرى بلـوخ أن الخيـال ، أو المخيلـة الخلاقـة ، وسيلة معرفيـة لرسـم المستقبل . لذلك لم يكن من قبيل المصادفة أن يتناول الأعمال الفنية على اختلاف ألوانها وأشكالها ، وأن يفتش عن نماذجه الحية بين الأساطير والحكايات والأشعار وغيرها من صور المخيلة التـى تجسد مـا لـم يوجد بعد أو توحي بـه . بذلك جعل للفن وكل أشكال الرمـوز والاسـتعارة والتشبيه والأسطورة ... الخ مرتبة انطولوجية رفيعة . فهي تضيف إلى العالم الواقعي معاني ودلالات تشارك في تكوينه وتوجيهه ، بقدر ما تعبر عنه وتعكس مضامينه بطريقتها التصورية والموضوعية .[1]

هكذا نجد أن المقولة " الانطولوجية " المتعلقة بما لم يوجد بعد ، تناظرها مقولة " وجدانية " في الوعي والشعور . وقد أطلق بلوخ على هذه المقولة تسمية تصعب ترجمتها وان كان يمكن أن نطلق عليها اسم " ما قبل – الظهور " فكل الأعمال الفنية الكبيرة (كالهرم الأكبر أو لحن الهاليلويا لهيندل ....) تدل بوجودها نفسه في عالمنا الأرضي دلالة مسبقة على وجود آخر لم يتم ولم يستوعبه الوعي بعد (على الخلود وراء الموت في الحالة الأولى وعلى مملكة الرب في الحالة الثانية ، وكلاهما في الحقيقة " شفرة " لها دلالتها على النعيم المأمول والسعادة المرتقبة) . وفي هذا دليل على أن الفن والدين يتخطيان الحاجز الذى يفصل الإنسان عما لم يتحقق في الوعي ، فهما(أى الدين والفن) مظهران سابقان للمتحقق أو هما بمثابة الفجر الذى يبشر ببزوغ الصباح .

---

(١)ذلك أن المخيلة الخلاقة والموهبة الشاعرية مرتبطان بزمان وعالم واقعيين ولا يعملان في فراغ متعال مجرد يحتكر التحليق فى سمائه أصحاب العقول والمواهب الخارقة ، ولذلك فهما (أى المخيلة الخلاقة والموهبة)

يصوران مضامينهما الواقعية بطريقة ذاتية ، كما يحولان الذاتى فيهما الى تجسيدات موضوعية . راجع كتاب بلوخ : مقالات في النقد الأدبى، فرانكفورت (على الماين) ، ١٩٦٥ ، ص ١١٨ .
(c.f. Bloch : Literarische Aufsätze . Frankfurt am Main , 1965 . S . 118).

ومن الواضح أن كلمة " الظهور " أو المظهر في تسمية هذه المقولة لا توحى بالمعنى الجمالى أو الأخلاقى الذى انحدر إلينا من التراث الأفلاطونى ، وجعل المظهر الحسى هو الوجه الفاسد والزائف المقابل للحقيقة الخالدة الصادقة ، كما أنها بعيدة عن المعنى الذى جعل بعض الحسيين والظاهريين يؤكدون أن الموجود ليس إلا مجموع مظاهره ، أو الذى أغرى بعض علماء النفس الاجتماعى والحضارى وفلاسفة الوجود بالتفرقة بين أن " نكون "وأن " نظهر " أى بين الوجود الذاتى الأصيل والوجود الزائف مثل اريك فروم وهيدجر. [1]

فالواقع أن " الظهور " – من جهه الفعل اليونانى الأصلى المرتبط بالنور وما يظهره phaino – لا يعنى أكثر من التجلى بعد الخفاء ، بحيث يخرج الموجود من ظلام اللا معروف وغير المدرك ويبدو أمام العين فنقول انه " ظهر" ، وليس هناك ما يدعو لوضع المظهر في مقابل

---

(١) عندما كشف الأول عن معنى الكينونه بمقابلتها بالمظهرية . فإذا ظهرت للآخرين بمظهر العطف ، ولم يكن عطفى إلا قناعا أخفى به استغلاليتى – أو إذا ظهرت بمظهر الشجاعة بينما لست إلا شخصا شديد الغرور – أو إذا ظهرت بمظهر المحب لبلدى بينما أسعى لتحقيق مصالح شخصية – فإن هذا المظهر ، أى هذا السلوك المعلن ، يتعارض تعارضا تاما مع حقيقة الدوافع التى تحركنى ، وسلوكى يختلف عن شخصيتى . ولكن بناء الشخصية ، أى الدوافع الحقيقية للسلوك ، هى التى تشكل الكينونة الحقيقية للانسان . صحيح أن السلوك قد يعبر عن الكينونة على نحو جزئى ، ولكنه غالبا ما يكون قناعا ألبسه لإخفاء أهدافى الخاصة . وتعنى المدرسة السلوكية بدراسة هذا القناع المظهرى وتعتبره مادة علميةيعتد بها . (انظر ، اريك فروم : الانسان بين الجوهر والمظهر . ترجمة سعد زهران . مراجعة وتقديم د لطفى فطيم . الكويت ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، عالم المعرفة ، عدد ١٤٠ أغسطس ١٩٨٩ . ص ١٠٢) كذلك يفرق هيدجر بين الوجود الأصيل وبين الوجود الزائف ، وإن " الآنية " تفهم ذاتها من خلال تواجدها ، أى من خلال إمكانياتها الذاتية في أن تكون هى ذاتها أو لا تكون . هذه الإمكانية إما ان تكون " الآنية " قد اختارتها بنفسها أو تكون قد أقحمت عليها أو نشأت في ظلها . ولهذا فإن " الآنية " نفسها هى التى تقرر أسلوب تواجدها ، سواء في ذلك أكانت قد اختارته أو تقاعست عنه وضيعته من يدها . فقد يتم الاختيار على نحو يمكن للآنية من بلوغ ذاتها ، وتحقيق امكانياتها ، وقد يتم على نحو آخر بحيث يملى الاختيار عليها وتحيا كما يحيا الناس حياة زائفة غير أصيلة . (انظر مارتن هيدجر : نداء الحقيقة . ترجمة وتقديم ودراسة د. عبد الغفار مكاوى . القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٧ . من دراسة بقلم المترجم ص ٥١ – ٥٢).

الحقيقة ، طالما أن الحق نفسه (ومن لفظه اليونانى الأصلى وهى أليثيا Aletheia) يعنى المتجلى في النور بعد الاحتجاب والتخفى (أو هذا على الأقل هو تفسير هيدجر لهذه الكلمة) وليس المهم أن نقول أن الكائن أو الموجود هو ما يظهر ، وإنما المهم أن نعرف كيف يظهر . بذلك لا يكون المظهر سلبا لحقيقته ، بل كيفية ظهوره لنا ، سواء تبين بعد ذلك أنه ظهر في حقيقته أو في مظهر خداع ، لأن الحق و الخداع هما نفسهما من أساليب الظهور أمام الوعى المدرك .(١)

وينطوى تعبير " ما قبل الظهور " على معنى الظهور أمام الوعى ، ولكن الأهم من ذلك هو الوظيفة الزمنية التى تتضمنها كلمة " قبل " . وبيان هذا أن ظهور الشيء يفترض الذات التى ينعكس عليها ، كما يفترض المسافة الزمنية التى تفرق الظهور الحقيقى (الذى يقابله واقع فعلى أو ممكن) عن الظهور الزائف (الذى هو مجرد وهم خادع أو سراب) . وربما عجزنا في البداية عن التحديد والقطع برأى أكيد ، ولكن ربما استطعنا أن نعمل على أن يكتسب " المظهر " في المستقبل حقيقة ويتحول إلى واقع . فالذى يظهر لنا كعمل فنى أو أسطورة أو حكاية .... الخ له واقعيته من حيث دلالته على معانى نختبرها في أنفسنا ، أو يمكن أن نختبرها . والذى يظهر لنا من أعمال الفن يوقظ جوانب شعورية وجمالية ومعرفية لم يتم لنا الوعى بها ، كما يؤكد لنا وجود إمكان معين – داخل عالم الممكنات اللانهائى – يمكن أن يصبح وجودا فعليا في المستقبل . وهكذا يعمل المغزل الأبدى الذى ينسج ثوب العالم – على حد التعبير المشهور لجوته في فاوست – متأرجحا بين واقع ناقص ووعى خلاق حتى يتحقق ما لم يوجد بعد.(٢)

ولولا العامل الذاتى لاستحال تغيير العالم أو تغيير الواقع على أساس الخطط والأهداف والمحاولة والخطأ ، ولولاه لسقط العالم أو الواقع

---

(١) Holz, Hans Heinz : Ernst Bloch . s. 20.

(٢) انظر ، جوته : فاوست . القسم الأول . مشهد الليل ، حديث روح الأرض مع فاوست ص٢٧ من الترجمة العربية التى قام بها د. عبد الرحمن بدوى . وصدرت في الكويت ، وزارة الاعلام ، ١٩٨٩ .

صريع الصدفة والعرضية . والفن هو الشاهد الحى على هذه الوحدة التى تؤلف بين الذات والموضوع ، إذ " تموضع " الذات نفسها في مواقف وأشكال وأفعال ، كما يصبح الموضوع ذاتيا بفضل الخيال الخلاق (سواء في الحزن أو الفرح أو التعبير عنهما) . وفى هذه الوحدة التى يتلاحمان فيها يتجلى لنا العمل الفنى الكامل أو المتكامل الذى " يظهرنا " على الأفق الجدلى الشاسع لعملية الإبداع الفنى التى يكتسى فيها ثوبه الجمالى الذى يظهر به أمامنا ، كما يدل على إمكانات أخرى كامنة يمكن أن تظهر في المستقبل (بصورة مختلفة كل الاختلاف عن ظهور المعطى الحسى المباشر أو الحدث التاريخى أو الموجود الطبيعى) وهو بهذا لا يحدد المستقبل بقدر ما يدل على الأفق اليوتوبى الذى يمكن – بإرادة البشر وتصميمهم ورغبتهم وإبداعهم – أن يتحقق فيه على مستوى الوجود والوعى على السواء .

بهذا المعنى يمكننا أن نبرر وصفنا للعمل الفنى بأنه عالم كلى متكامل ، ارتفع فيه الواقعى العارض إلى صعيد الضرورة ، ودل فيه الخاص على العام . ولو تأملنا بعض الأعمال الخالدة في الفنون المختلفة والعصور المتتابعة (مثل الأهرام في مصر ومعابد البانثيون في روما والأكربوليس الاثينى أو كوميديا دانتى الإلهية أو هاملت شكسبير ، وموناليزا دافنشى ، أو عذراء جوتو ....الخ) لاقتنعنا بأن الجمال وجود كامل في ذاته ، وأن العمل الفنى الذى يتحقق فيه الكمال يقف وسط الموجودات الأخرى وقفة " الموجود الكامل "، كما يدلنا دلالة مسبقة على الوجود الإنسانى الذى يمكن أن يحقق وحدته أو هويته مع ذاته . وبهذا المعنى أيضا تصدق عليه الكلمة التى تعذر علينا إيجاد المقابل العربى الواضح لها ، وهى " ما قبل – الظهور " التى نرجو أن يكون الشرح السابق قد بين دلالتها " اليوتوبية " على إمكان تحول الواقع المعيش .. بكل شروره ونواقصه واغترابه – إلى يوتوبيا تجسد الأمل الدائم في تحقيق الهوية والكمال والحرية .

٤- الأمل Hope

ينطلق بلوخ من السمة الجوهرية للحاضر وهى عدم الاكتمال والقلق الذى يميزه ويطلق على كل ما هو مدفوع للأمام وكامن في كل لحظة اسم " الأمل " . ولكنه ليس بالأمل الذى يقتصر على مجرد التمنى والرجاء ، بل الأمل الذى يؤكد وجود الإنسان الذى " لم يتحقق بعد " ويثبت افتقاره المستمر إلى أن يملك ذاته وهويته ويتغلب على اغترابه . وهو ينبع من خطة مدروسه ترتبط بالمعرفة الدقيقة بالواقع وتستهدف الممكن الأفضل الوشيك التحقق . هذا الأمل المدرك بشكل عينى وعملى هو عماد هذه الفلسفة الطموحة المتفائلة . وهو يقف في "الطليعة " من تقدم العالم بوصفه مادة مفتوحة على وجود يوتوبى ممكن . ثم إنه هو المبدأ النسقى اليوتوبى الذى يقصده بلوخ للكشف عن حقيقة التاريخ الذى يتجه نحو المستقبل وإطلاق ما فيه من إمكانات كامنة لم تظهر بعد .

وعلى الرغم من معرفة بلوخ بأن الأمل في مجتمع إنسانى أفضل يمكن دائما أن يصدم ويصاب بالإحباط ،إلا أنه لم يفقد الأمل أبدا ولم يعتبر أن خيبة الأمل مرادفة لليأس : " إن الغد يحيا في اليوم ، والناس تتطلع إليه على الدوام . لقد اختلفت الوجوه التى اتجهت ناحية اليوتوبيا من عصر إلى عصر ، كما اختلفت آراء أصحابها في تفاصيل هذه اليوتوبيا . ولكن الاتجاه نفسه والغاية منه لم يتغيرا .انهما الثابت الوحيد الذى لم يتغير خلال التاريخ وان اختلفت الصور المعبرة عنه . فالسعادة والحرية وعدم الاغتراب ، والعصر الذهبى والأرض التى يسيل منها اللبن والعسل ، والأنثى الخالدة في فاوست ، وصوت البوق الذى يعلن عن بعث جديد في نهاية أوبرا " فيديليو Fidelio " لبتهوفن ... الخ كل هذه شواهد وصور مختلفة تدور حول شيء واحد ينطق وان كان لا يزال صامتا ".(١)

---

(١) Bloch : p. of H . V. III p . 1374 - 1375 .

أخيرا يمكن القول أن الأمل عند بلوخ هو اليوتوبيا ، وان مبدأ الأمل هو مبدأ يوتوبى ،وهو المبدأ الوحيد الذى يعتقد بلوخ أنه يتحكم في كل التغيرات . ومع اختلاف صور التعبير عنه من مرحلة تاريخية إلى أخرى ، فإنه يظل في رأيه مبدأ واحد يسميه بلوخ بأسماء عديدة مثل الجديد ، الأقصى ، الكل اليوتوبى، الماهية ، وهو في النهاية الوطن . وإذا كان الأمل عنده يدور في فلك الماركسية ، فإنها ماركسية يجب النظر إليها نظرة خاصة مختلفة عن الفلسفة الماركسية الرسمية ، أو تلك التى تحولت أثناء تطبيقها في التاريخ والواقع إلى فلسفة رسمية. وهذه الماركسية التى يدور الأمل في فلكها متحركة وليست ثابتة ولا تنتهى عند هدف محدد . أنها مفتوحة على آفاق الممكن اللانهائى ، لذلك نجد مقولات أخرى مثل الأمام والأقصى ترتبط ارتباطا وثيقا بمقولة الأمل وتندفع معه نحو مستقبل مفتوح .

٥- الأمام Front :

يسير العالم في عملية جدلية يضع لها بلوخ ثلاث مقولات : الأمام والجديد والأقصى . وهذه المقولات مرتبطة بـ " اللا " والـ " ليس – بعد " ارتباطها بأساس العملية الجدلية (الصيرورة) وقوامها وهى المادة . فاللا – التى تمثل الاحتياج والافتقار والقوة الدافعة في داخل الآن – هى التى تمثل " الأمام ". والـ " ليس – بعد " – وهى زمانية بطبيعتها وتعبر عن المستقبل الذى ينمو ويتبرعم ثم يزدهر في التاريخ – تتمثل دائما في "الجديد " الذى يمكن أن يتفتح في المستقبل ويتجه إلى " الأقصى " الذى هو غاية العملية الجدلية .

والأمام هو ذلك الجزء المتقدم من الزمان الذى سيحسم فيه المستقبل ، والذى نحيا فيه ونعمل . ولهذا فان الأمام يقع دائما في الآن ، وبتعبير أدق في "آن – اللا " التى تتميز دائما بالخروج من نفسها والاندفاع إلى الأمام ، بحكم ما فيها من نقص أو افتقار واحتياج وجوع . ومع أن " اللا" المتعلقة " بالأمام " تكمن دائما في اللحظة المعيشة المباشرة ، أى في اللحظة المعتمة أو المظلمة التى لم تبلغ مستوى اللحظة المجربة ، ومع أن

هذه " اللا" لا تملك ذاتها بعد ، وأن الوجود أو الكينونة التى تنطوى عليها ونعبر عنها بفعل " اكون " أو " يكون " لم يملك ذاته أو أساس وجوده بعد ، فإن هذه اللحظة المعيشة تظل على علاقة بالجديد ، لأنها هى الموضع الوحيد الذى يمكن أن نجد فيه " اللحظة المواتية" التى تفرض علينا أن نغتنمها ونحسم فيها موقفنا واختيارنا ، ولا ندعها تفلت منا لأنها قد تفلت إلى الأبد فنتحسر عليها إلى الأبد – وكل لحظة يعيشها الإنسان تحت الشعار المعروف " استمتع بيومك Carpe diem " هى في الواقع لحظة أو " آن " يتسم " باللا تملك " ، ويمكن أن تكون هى موضع التوسط " الجدلى نحو " الأمام " وبخاصة في فترات التحول الحاسمة ، هذه الفترات التى نشعر فيها بأن الأمور لا يمكن أن تستمر على الصورة المعتادة ، كما نحس أن الحالة الحاضرة تؤذن بحالة أخرى قادمة ، وأن الوجود الآنى هو المعبر إلى هذه الحالة التى تنقلنا إلى الأمام. [١]

٦- الجديد Novum :

أما " الجديد " فهو المضمون المتجدد على الدوام للمستقبل من خلال الإمكان الواقعى ، وهو ما يوجد في الوعى ثم ينتزعه الإنسان من المستقبل بإرادته وبما يريد أن يكون، أى " من خلال اتحاد الشجاعة والمعرفة ، فالمستقبل لا يأتى بنفسه للإنسان ولا يهبط عليه هبوط القدر ". [٢] هذا الجديد هو الذى يتأسس على الإمكان الواقعى لما لم يتم الوعى به بعد ، وما لم يصر بعد ، وهو الذى يعد بمستقبل حقيقى لم يسبق وجوده من قبل ، بشرط أن يلقى الضوء الكافى على شروطه النظرية والعملية ، وتتوارى شروطه غير الكافية أو المظلمة . والجديد الواعد بالخير لا يكون جديدا جدة مطلقة ، إذ سبقته تشكلات تاريخية وأحلام ، فلابد أن يكون قد تمثل في الماضى على هيئة حلم أو تكون أشكاله المثمرة قد

---

(١) وصف الاغريق هذه اللحظة المواتية (الكايروس Kairos) بأنها صلعاء الرأس وتتدلى من جبهتها خصلة شعر ، وأنها كالفرس العابر يمكن أن تفلت من الانسان إلى الأبد اذا لم يبادر بالامساك بها من شعرها (c.f. H ommond , N.G . and scullard , H.H . (Editors).he Oxford Classical Dictionnary Oxford , Clarendon press 1970 p. 573 .)

(٢) Bloch : p . of H . VI.p.198.

تفتحت خلال التاريخ السابق . وليس المقصود بالماضى هنا تقديس القديم أو " تصنيم" التاريخ بالمعنى الذى يقصده المروجون لاسطورة الأصول والمنابع الأولى وأصحاب النزعة التاريخية الذين يتعبدون أصنام التاريخ. وإنما المقصود هو الماضى بمعناه المستقبلى الحى ، كما يتمثل في الأعمال المبدعة التى تتخطى زمانها وتبدو في كل عصر لاحق في صورة جديدة تكملها وتلقى المزيد من الضوء على روعتها . والواقع أن هذا هو المعيار الحقيقى والعنصر الأساسى المكون لكل ما يستحق أن يسمى بالميراث الحضارى ، ففيه يولد القديم من روح الجديد الكامن فيه ، وتكون العودة إليه دائما عودة منتجة وواعدة بشيء جديد في مستقبل جديد ، وكأن الماضى الحقيقى سفينة تندفع بكل ما عليها من أحمال أصيلة نحو الشاطئ الذهبى لأرض اليوتوبيا . وبمقولتى الأمام " و" الجديد " السابقتين يعارض بلوخ كل الفلسفات التى لا تأتى بجديد ، والفلسفات التى تضع التقدم في شكل دائرى، كما يعارض بهما أيضا النزعة الحيوية عند برجسون والمعرفة التى تقوم على التذكر من أفلاطون إلى هيجل ، لأن كل هذه الفلسفات تخلو في رأيه من الجديد.[1]

٧- **الأقصى Ultimum :**

وينطوى مفهوم " الجديد " على مفهوم " الأقصى " أو النهائى الأخير ، وان جرد بلوخ هذا الأخير من معانيه الأخروية المتعالية [2] وجعله جزءا لا يتجزأ من المنظور المستقبلى الذى تتجه إليه عملية الصيرورة الجدلية الهائلة التى تجرف الوجود والموجود على السواء ولا تتوقف أبدا

(١) Ibid : P. 201 - 202

(٢) ارتبط مفهوم الأقصى – في الفلسفة اليهودية والمسيحية منذ فيلون وأوغسطين وحتى هيجل – بمفهوم الأول primum وليس بمفهوم الجديد ، مما نتج عنه ان الاقصى أو الشيء الأخير يبدو بوصفه عودة للشيء الأول المكتمل والذى قد تم التخلى عنه أو هجره . فكانت الدائرة هى الشكل الذى يجب اتباعه في طريق العودةلكى يصل الأقصى بالأول . وهذا هو ماعبر عنه هيجل فىموسوعة العلوم الفلسفية بقوله :" ان كل حزء من احزاء الفلسفة هو بدوره " كل فلسفى " فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها مكتملة بذاتها ".(هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية . ترجمة وتقديم وتعليق د. امام عبد الفتاح امام . بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر . ط١، ١٩٨٣ ، المجلد الأول ، فقرة ١٥ ص ٧١) .

عند الماضى ، بل نفهمه فهما مستقبليا ، وتتجه نحوه مدفوعة بالقصد " الذاتى " والنزوع " الموضوعى " اللذين يمثلان جناحى الإمكان الكامن في الصيرورة نفسها . هذه الصيرورة التى يمكن أن تنتهى إلى العدم أو إلى الجحيم كما حدث مرارا في الكوارث التاريخية، أو إلى " الكل " أو النعيم في صورها الدينية والفنية المختلفة . والمهم هو أن تؤدى هذه الصيرورة " للجديد " التاريخى ، أى للبعد الذى يجد فيه " الأمل الفعال " مجاله وتربته الخصبة ، وأن يمتلئ عالم الصيرورة بالاستعداد والنزوع لإظهار شيء يمكن أن نسميه " الجديد " الحاسم الذى سبقه أكثر من جديد على الطريق إلى ما يمكن أن نسميه " الكل اليوتوبى " أو ماهية الوجود وأساسه .

لقد كاد الحدث اليوتوبى الهائل – الذى لا يزال يتم في العالم – أن يبقى بلا ضوء يسلط عليه . وها هو ذا الرحالة الحالم يندفع بكل ما لديه من طاقة وما ادخر من زاد المعرفة ليجوب أرجاء الأرض المجهولة من أقصاها إلى أقصاها، لا ليحدد خطوط العرض والطول ، بل ليتحسس أبرز المعالم ويرسم لها لوحات غنية بالألوان والدلالات التى تدخل في إطار النسق المرن المفتوح ، وتسرى فيها الأفكار المحورية التى تلخصها كلمات مثل التوقع ، والأمل ، والقصد والإمكان الذى لم يتحقق بعد .

لابد في نهاية هذا الفصل من التنويه بأن هذه المقولات لم يعرفها بلوخ بشكل مستقل وتفصيلى ، باستثناء مقولتى الـ " ليس – بعد " و " الإمكان " . وقد تناول الأولى في إطار البناء الانثروبولوجى لفلسفة الأمل الذى يقوم على مقولة الـ " ليس – بعد " ، وتتبعها منذ نشأتها الأولى في الوعى الذاتى حتى تطورها واشتقاق البناء الانطولوجى منها ، وهو البناء الذى يقوم على مقولة الإمكان . وقد خصص بلوخ لهذه الأخيرة فصلا مستقلا في " مبدأ الأمل " وشرحها شرحاً مستفيضا ، وتناول أبعادها القديمة والحديثة ، وقسمها تقسيمات دقيقة. أما باقى المقولات فلم يتناولها بمثل هذا التفصيل ، على الرغم من استخدامه لها في كل صفحات " مبدأ الأمل " بطريقة تكشف عن أن هذه المقولات ما هى إلا توابع للمقولتين

الأساسيتين، أو بمعنى آخر أنها – أى المقولات – هى الهدف الذى تتجه إليه هاتان المقولتان ، لأن ما لم يوجد في الوعى أو الذات البشرية ، وما لم يتحقق بعد من إمكانات كامنة وقابلة للتطور في الواقع المادى لابد أن يسكن فى " الأمام " – بالمعنى الآنى الذى تم التعريف به – وان يتجسد في"الجديد "المقبل والقابع في المستقبل ، وان تكون المادة هى الوعاء الذى يحوى كل هذه الإمكانات ويضمن تحقيقها ، وان يتجه كل هذا ناحية الأقصى أو الهدف النهائي للأمل وهو " الكل اليوتوبى ".

ولا يمكن أيضا حصر عدد المقولات التى تضمنها نسق بلوخ الفلسفى على النحو الدقيق الذى نجده عند فلاسفة مثل أرسطو أو كانط أو هيجل أو غيرهم . فباستثناء مقولتى الـ" ليس – بعد " و " الإمكان " لم يقدم دراسة منهجية دقيقة عن باقى المقولات ، ولم يحصر عددها، ولذلك توجد اختلافات كثيرة بين الباحثين حول هذه المقولات سواء فى عددها أو أسمائها .

وأخيرا لابد من التنويه إلى انه لا يمكننا أن نتفهم مقولات بلوخ إلا إذا تصورناها متعلقة بالوجود في حالة الصيرورة ، وفى هذه الحالة وحدها – أى في حالة تعلقها بالوجود الواقعى المتحول – يمكن أن تعبر عن نماذج موضوعية ، وذلك بانخراطها في خضم العملية الجدلية التى تتكون فيها أشكال الوجود ، وبتقدمها عليها . وهى لا تكتفى في بحثها عن هذه الأشكال الموضوعية بأن تعبر عن شيء أو تعكسه ، وإنما تقوم كذلك بتكوين أو تشكيل نفسها بصفة مستمرة كأشكال موضوعية لعالم الصيرورة التاريخية في مجموعها المتكامل . بهذا المعنى وحده يمكن أن نتلافى سوء الفهم الذى يمكن أن نقع فيه عندما نتصور أن المقولات أشكال ثابتة أو ساكنة ، فكلما فهمناها فهما جدليا أمكننا كذلك أن نتصور غناها بالمضمون وقدرتها على أن تقول لنا الشيء الكثير عن نفسها وعن الوجود المتحرك نحو الجديد اليوتوبى .

الأساسيتين، أو بمعنى آخر أنها – أى المقولات – هى الهدف الذى تتجه إليه هاتان المقولتان ، لأن ما لم يوجد في الوعى أو الذات البشرية ، وما لم يتحقق بعد من إمكانات كامنة وقابلة للتطور في الواقع المادى لابد أن يسكن فى " الأمام " – بالمعنى الآنى الذى تم التعريف به – وان يتجسد في"الجديد "المقبل والقابع في المستقبل ، وان تكون المادة هى الوعاء الذى يحوى كل هذه الإمكانات ويضمن تحقيقها ، وان يتجه كل هذا ناحية الأقصى أو الهدف النهائي للأمل وهو " الكل اليوتوبى ".

ولا يمكن أيضا حصر عدد المقولات التى تضمنها نسق بلوخ الفلسفى على النحو الدقيق الذى نجده عند فلاسفة مثل أرسطو أو كانط أو هيجل أو غيرهم . فباستثناء مقولتى الـ" ليس – بعد " و " الإمكان " لم يقدم دراسة منهجية دقيقة عن باقى المقولات ، ولم يحصر عددها، ولذلك توجد اختلافات كثيرة بين الباحثين حول هذه المقولات سواء فى عددها أو أسمائها .

وأخيرا لابد من التنويه إلى انه لا يمكننا أن نتفهم مقولات بلوخ إلا إذا تصورناها متعلقة بالوجود في حالة الصيرورة ، وفى هذه الحالة وحدها – أى في حالة تعلقها بالوجود الواقعى المتحول – يمكن أن تعبر عن نماذج موضوعية ، وذلك بانخراطها في خضم العملية الجدلية التى تتكون فيها أشكال الوجود ، وبتقدمها عليها . وهى لا تكتفى في بحثها عن هذه الأشكال الموضوعية بأن تعبر عن شىء أو تعكسه ، وإنما تقوم كذلك بتكوين أو تشكيل نفسها بصفة مستمرة كأشكال موضوعية لعالم الصيرورة التاريخية في مجموعها المتكامل . بهذا المعنى وحده يمكن أن نتلافى سوء الفهم الذى يمكن أن نقع فيه عندما نتصور أن المقولات أشكال ثابتة أو ساكنة ، فكلما فهمناها فهما جدليا أمكننا كذلك أن نتصور غناها بالمضمون وقدرتها على أن تقول لنا الشىء الكثير عن نفسها وعن الوجود المتحرك نحو الجديد اليوتوبى .

إن جوهر فلسفة بلوح و بناءها النظري يقومان على جانبين أساسين ، أحدهما أنثروبولوجي و الآخر أنطولوجي و يعد الأول الجذر الأساسي الذى يقوم عليه الثانى . و يرتكز الجانب الأنثروبولجى على مقولة ال " ليس ــ بعد " التى يستشعرها الإنسان فى وعيه بالاحتياج و الإفتقار إلى شئ لم يملكه و لم يوجد بعد . كما يقوم الجانب الأنطولوجى المترتب عليه على مقولة الإمكان و ما تكشف عنه من إمكانات كامنة فى الواقع و لم تتحقق بعد . ولكن كيف يمكن التعرف على هذا الذى لم يوجد بعد ، و كيف يتسنى له أن يتحقق فى الواقع حتى الآن ؟ و كيف يتيسر إمكان تحقيقه تحقيقاً عينياً ؟ إن هاتين المقولتين (الليس ـ بعد و الإمكان) تكمنان فى الذات الإنسانية و العالم الطبيعى معاً. فكيف يمكن التعرف عليهما ؟ و كيف يتم الوعى بهما فى هذين المجالين ؟

يتضح هذا عندما نعرف أن العالم الموضوعى يتصف دائماً بأنه عالم لم يكتمل بعد . و ينعكس هذا على الذات الإنسانية فى صورة سخط على الواقع و رغبة فى تجاوز المعطى الذى لم يصل بعد إلى حد إرضاء الذات و إشباع رغباتها . فهناك علاقة جدلية بين الذات الإنسانية و ذلك العالم الموضوعى ، و هذه العلاقة هى التى يدور حولها مبدأ الأمل ، هذا المبدأ الذى تطور عن جذرين أساسيين أحدهما أنطولوجى و الآخر أنثروبولوجى . و يتطلب عرض البناء النظرى لفلسفة بلوخ البداية بتناول البناء الأنثروبولوجى لأنه الأساس الذى يقوم عليه البناء الأنطولوجى . و نعود الآن إلى السؤال كيف يمكن معرفة ما لم يوجد داخل الذات البشرية ؟ و كيف يكتشف ما يطلق عليه أسم الوعى بال" ليس ـ بعد " داخل الوعى ؟

واصل بلوخ عمله حتى اكتشف فى باطن الإنسان عالم " الرغبة " الذى انبثق منه ما سماه الوعى بال" ليس ـ بعد " أو " ما لم يصبح بعد " ، ثم وضع يده على الأساس الأنطولوجى لتفسيره الجدلى المادى للعالم فيما سماه بمقولة " الإمكان " أو " ما لم يتحقق بعد " .

فالرغبة ـ و هى الصفة التى يشترك فيها كل البشر ــ لم يتم بحثها ، و لم يتم الوعى بها ، على الرغم من أنها تملأ وجدان الناس جميعاً ، كما تملأ أفق كل موجود . لقد عجزوا حتى الآن عن ادراك مفهومها و معناها ، هذه المنطقة

المزدهرة بالأسئلة و المشكلات لم تزل حتى الآن خرساء فى تاريخ الفلسفة . فالحلم المتجه إلى الأمام لم يتأمله أحد بصورة كافية ، و القادم المنتظر بأسره قد ظل - فى رأى بلوخ - حتى عهد ماركس لا يسترعى انتباه العالم ، و لا يجد له مكاناً ، مع أنه يستحق أن يشغل وضع المركز فيه .

الواقع أن الوعى الإنسانى (بما فى ذلك اللا وعى و ما قبل الوعى) ، بوصفه تأمل المادة لنفسها ، هو أول ما يعكس مجال الإمكان لما لم يوجد بعد . و مظاهر الانعكاس ثلاثة عند بلوخ ، و هى التوقع ، و اليوتوبيا ، و الفانتازيا الموضوعية . و هذه المظاهر الثلاثة ليست مفتعلة ولا من قبيل الأوهام التى يقع فيها أو يسترسل فيها التفكير الحالم ، و لكن لها أساسها فى العالم الموضوعى - كما سيتبين بعد قليل - كما يمكن تعقب أصلها فى الذات البشرية .

ينطلق البناء الأنثروبولوجى لفلسفة الأمل من نظرية هامة من نظريات علم النفس ، ألا و هى نظرية الدوافع التى يرى بلوخ أنها هى الأصل فى السلوك البشرى ، و كذلك يهتم بإبراز الوعى الذى يظهر وراء الدوافع . و الجوع من أهم هذه الدوافع ، فأول ما يعيه الإنسان هو الإحساس المؤلم بالعوز و الحاجة ، لأنه لا يملك ما يجب أن يملكه لكى يعيش راضياً . و فلسفة بلوخ تتعرف على آثار الوعى الماضى بهذا الافتقار ، و تتبعه فى تقدمه للأمام . و يبدأ هذا منذ اللحظة الأولى للميلاد مع الطفل الرضيع ، الذى يشعر بالجوع فيصرخ متلهفاً على ثدى الأم لكى يسد حاجته الملحة . و كلما امتد به العمر شعر شعوراً متجدداً بما لا يملكه ، و ازداد إحساساً بأنه لم يكتمل بعد .

نعود إلى السؤال الأول مرة أخرى : كيف يستشعر الإنسان أو يدرك مالم يملكه بعد ؟ لقد بدأت رحلة بلوخ من البذور الأولى لهذا الإدراك ، و ذلك لكى يتحسس خطى الوعى البشرى منذ بدايته الأولى ، أى قبل أن يكتمل الوعى و يتطور و ينضج و يظهر للنور . كما اقتفى آثار الحلم البشرى ليكتشف أن الحلم بحياة أفضل يداعب خيال الطفل منذ اللحظات الأولى للوعى و الإدراك . و الحلم هنا ليس هو الحلم الذى يراه النائم أثناء الليل ، و يتناوله علماء النفس بالتحليل و التفسير ، فهذا النوع من الأحلام التى يغيب عنها الوعى و الإرادة ليست من قبيل الأحلام التى تسترعى انتباه بلوخ . بل ان ما يعنيه هو الحلم

الفصل الثانى

البناء الأنثروبولوجى للأمل

كمقولة معرفية ، أى الحلم الذى يتم فى وضح النهار و يعى واقعه و يتسلح بإرادة تغييره . انه الحلم المبدع الخلاق الذى يؤدى فيه الخيال البشرى و الإرادة البشرية دوراً أساسياً فى كل عصور التغيير ، و كل الإنجازات العظيمة التى تمت فى التاريخ البشرى سبقتها أحلام كثيرة رسمت ملامح هذا التغيير ووضعت خطوط تلك الإنجازات .

لقد قامت فلسفة بلوخ فى جانبها الأنثروبولوجى على وصف ظواهر الوعى الذاتى للإنسان و تجاربه الأولى و تتبع أحلامه ، بوصفها إحدى مظاهر هذا الوعى . و لفهم نسقه الفلسفى يجب الحديث أولاً عن الوعى و طبقاته و معوقاته التى حالت حتى الآن بين الوعى بال" ليس - بعد " و بين الظهور إلى النور .

أولاً : نشأة الوعى :

يتتبع بلوخ نشأة الوعى البشرى منذ بدايته الأولى عند الطفل . ففى هذه المرحلة المبكرة من العمر تتم الأحلام و الأمنيات غير الواضحة عن تمرد الطفل على عالمه الصغير . و يتمثل هذا فى تدميره لكل ما يعطى له من ألعاب بدافع حب الإستطلاع و اكتشاف حقيقتها ، ثم يلقى بها جانباً للبحث عن المزيد . ذلك أن ما يريد الطفل اكتشافه لم يوجد بعد . و يكبر الطفل و يضيق بغرفة الألعاب ، و يذهب مبكراً إلى النوم لتأخذه الأحلام إلى ما وراء عالمه الواقعى ، متجاوزاً بأحلامه المكان و المجتمع معاً . و يستشهد بلوخ بالعديد من الحكايات الشعبية[1] - من التراث الألمانى و العالمى - التى تتجاوز كل العلاقات الزمانية و المكانية و الإجتماعية ، كما تلغى قوانين المنطق الأساسية ، و تستغنى عن الشروط الموضوعية للوقائع و الأحداث ، بحيث يصبح كل مستحيل ممكناً على مستوى الخيال و الحلم . إن لهذه الحكايات أثراً كبيراً على خيال الطفل فى المراحل المبكرة من عمره . فالخيال - كملكة إبداعية - له من الإمكانيات الهائلة ما يجعله عاملاً فعالاً فى صعود أو ترقى الجنس البشرى .

---

(١) انظر تفاصيل هذه الحكايات فى Bloch: P. of H. VI. P. 26: 33

وفى الثالثة عشرة من عمره يبدأ الطفل فى نسج الأساطير و التحدث عن أشياء لم يجربها بعد ، كما يبدأ فى الحلم بحياة أفضل من تلك التى يوفرها له والداه . و عندما يبلغ السابعة عشرة من عمره ، و هى أكثر فترات العمر اضطراباً ، يرسم الطفل _ الذى صار شاباً - صورة ذهنية للمستقبل . و يشبه بلوخ الأحلام الفجة فى هذه الفترة القلقة ببدايات الأحلام البرجوازية التى لم تبلغ درجة النضج . و يمضى بلوخ فى تتابع آثار الحلم البشرى بأبعاده و أنواعه المختلفة ، فهناك أحلام حمقاء و أخرى مزدهرة مفعمة بالألوان . و هناك أحلام الرجل العادى ـ التى لا تتعدى الترقى الوظيفى فى مجال العمل أو الحلم بالمغامرات الجنسية ـ و أحلام الرجل المنعزل الذى ينسج حكايات تدور حول ذاته . و هناك أحلام الطبقة الفقيرة المحرومة التى تظهر فيها الأمانى الحقيقية أكثر مما تظهر لدى طبقة الأغنياء ، لأن هذه الأخيرة ليس لديها سبب يدعوها للثورة على الواقع السائد ، و لأن كل ما تحلم به هو اختراع أشياء تتكبر بها على الطبقات الأدنى منها .

و فى المرحلة المتأخرة من العمر تتراجع الأمانى المثيرة . فبينما يكتفى المراهق بالتمرد على المجتمع و عصيان تقاليده ، نجد الرجل الناضج يكرس قدرته لمحاربة هذا المجتمع ، و أما كبار السن فيضيقون بالعالم من حولهم ، و إن كانوا لا يقفون ضده بل يبقون فى حالة عويل و نواح عليه . و أما مرحلة الشيخوخة فيسودها الشعور بوداع الفرد للحياة ، و تظهر فيها أمنيات العودة إلى الشباب و الإستغاثة بذكرياته و محاولة التأنق و السلوك مسلك الشباب . و يشبه بلوخ هذه المرحلة من العمر بالمجتمعات البرجوازية التى تستميت فى التظاهر و التزين لتبدو فى أجمل صورة . و تعد هذه فى نظره مرحلة مرضية فى تطور الفرد و المجتمع على السواء ، لأنه ينظر إلى الشيخوخة نظرة أخرى و يضعها فى بعد هام من أبعاد التجربة الإجتماعية . ذلك أن الشيخوخة هى حصاد ما يسميه بلوخ بـ" العقل الجليل ". فالمجتمع المزدهر لا يخاف من النظر إلى النهاية كما هو الحال مع المجتمع البرجوازى الذى يخدع نفسه و يتزين هرباً من مواجهة النهاية المحدقة به . و يستشهد بلوخ بما يقوله فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) فى هذا المعنى إذ يرى أن مرحلة الشيخوخة أشبه بالشتاء ، وهى بالنسبة للمثقف مرحلة جمع الأعناب و عصرها . ولا يعنى هذا استثناء

لمرحلة الشباب و أنما يتضمنها أيضاً بعد أن وصل إلى مرحلة النضوج[1] . و هكذا تكون مرحلة الشيخوخة مرحلة إجتماعية جديدة ، خالية من غرور الشباب و حدته ، مرحلة أكثر حكمة و قدرة على رؤية كل هام و أصيل ، و نسيان العارض و الزائل .

كيف نشأ هذا الوعى و كيف تطور ؟ يقدم بلوخ نظرية في نشأة الوعى ، قوامها أن الدوافع وراء نشأته ، و أن التجدد المستمر للدوافع وراء تطور الوعى على مستوى الذات البشرية و العالم الخارجي معاً . فالدوافع هى التى تحركنا إلى الأمام ، وهى تعبر عن نفسها فى شكل صراع و رغبة فى تحقيق شئ محدد فى الخارج . و إذا أشبعت هذه الرغبة ، سرعان ما تتجدد و تتولد رغبات أخرى جديدة . و تنشأ الرغبة في البداية نشأة بيولوجية قبل أن تأخذ بعداً تاريخياً ، " ففى الطفولة لا يملك الإنسان إلا جسده و ثدى أمه (وهو فى هذه اللحظات الأولى لا يكاد يميز أحدهما عن الآخر) . ثم يبدأ فى التوجه إلى العالم من حوله و يشرع فى أخذ مكان فيه . و تكون البداية بالرغبة فى امتلاك أشياء مختلفة ، ملكية الأم ، و الأب ، و الأخوات و الأخوة ، و اللعب . و فى أوقات لاحقة يشرع فى تحصيل المعلومات ، ثم يسعى للحصول على وظيفة ، و مكانة اجتماعية ، و زوج ، و أطفال ، و أخيراً يشرع فى امتلاك شئ من مقتنيات ما بعد الحياة "[2] .

و يشترك كل من الإنسان و الحيوان فى هذه الرغبات . و بينما تقتصر رغبات الحيوان على كل ما هو حسى ، نجد الإنسان وحده هو القادر على رسم هدفه و تحديده ، وهو أيضاً الكائن الوحيد القادر على التمنى الذى ينشأ من تخيل ما هو أفضل ، و عادة ما تكون الأمنيات صوراً مزدهرة و مفعمة بالألوان المشرقة . إن الإنسان تحركه مجموعة من الدوافع المركبة . لكن هذه الدوافع ليس لها وجود مستقل عنه ، فهو دائماً يقف وراءها لإشباعها ، وعندئذ تظهر دوافع ورغبات أخرى إلى مالا نهاية له . إن الإنسان يشعر دائماً بالافتقار كما

---

(١) Ibid: P. 39

(٢) فروم ، اريك : الانسان بين الجوهر و المظهر . الترجمة العربية ص ١١٥ .

لا يشعر بـه مخلـوق آخر ، وقد تطـورت الدوافـع مـع تطـور التـاريخ و ظلـت على الدوام نهمة لا تشبع[١] .

إذا كان الوعى ينشأ عن الدوافع فما هى هذه الدوافـع ؟ هـل هـى تلـك التـى يخضعها علم النفس للـدراسـة و التـحليل ؟ وهل هنـاك اختـلاف بين ما يهـدف إليه بلوخ من بحثه فى الدوافع ، وبين ما توصل إليه علماء النفس فـى نظرتهم إلى الدوافع ؟ الحق أن الاختلاف لا يكمن فى عدد الدوافـع أو نوعيتهـا ، وأنمـا يكمن فى تحديد الدافع البشرى الأساسى الأول . والاختلاف حول هذا الموضوع لا يقتصر على بلوخ و علماء النفس ، إذ نجد علماء النفـس مختلفين فيمـا بينهم حول تحديد هذا الدافع الأول . فالدافع الجنسى هو محور إنسان فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)، والى جانبه توجد دوافع أخرى للذات أو الأنا العليا التى تقف معارضـة للقوى الجنسية ، و تنشأ العقد النفسيـة من كبت الأنـا للـدوافع الجنسيـة وطمسهـا أو قمعهـا فى اللاوعى بحيث تختفى من وعـى الأنـا . وكل ما أراده فرويد من التحليل النفسى هـو إظهـار الكبـت و اللاوعـى إلــى النـور للتمكـن مـن قهـر الاضطرابـات العصبيـة و النفسية و السيطرة عليهـا [٢] . وليـس الهـدف هنـا الاستطراد فى الحديث عن اللاوعى و التحليل النفسى الفرويدى ، ولكـن الهدف هو بيان الاختلاف بين " لاوعى التحليل النفسى ووعى ال" ليس - بعد " .

إن التقدم الذى يحرزه علماء النفس فى أبحاثهم لإظهار اللاوعى إلــى النـور ورفعه إلى مستوى الوعى لا يخرج عن تفسيرما هو موجود بالفعل ، أى ما كان مكبوتاً فى اللاوعى وجاء الوعى ليطلق سـراحه . و بذلـك يمكـن القول انـه لا جديد فى الوعى الفرويدى . وها هو ذا أريك فـروم يقر بـأن الإنجـاز الأساسـى لفرويد فى التحليل النفسى هو الكشف عن التعارض بين السـلوك و الشـخصية ، بين القناع الذى ألبسـه والحقيقـة المختفيـة وراءه . وتوصـل فرويـد إلـى أسـلوب (التداعـى الحـر ، تحليل الأحـلام ، التحويـل ، والمقاومـة) هدفـه الكشـف عــن الرغبات الغريزية (الجنسية أسـاسـاً) التـى تـم كبتهـا فـى الطـفولـة المبكـرة. وحتى بعد التطـورات اللاحقـة فى نظريـات التحليل و العلاج النفسى التى أكـدت

---

(١) Bloch: P. of H. VI. P. 45-48.

(٢) Ibid. P. 52, 53.

أهمية الصدمات التى حدثت فى مجال العلاقات مع الآخرين ، وليس فى المجال الغريزى فحسب ، فإن المبدأ ظل هو أن ما تم قمعه هو الرغبات والمخاوف الصدمية المبكرة . والسبيل للشفاء من الأعراض و الأمراض بشكل عام هو الكشف عن هذه الأمور المكبوتة ، وبتعبير آخر ، فان ما جرى قمعه هو العناصر الطفولية واللاعقلانية الفردية فى التجربة [1] .

ويظهر هذا بشكل أوضح عند يونج (١٨٧٥-١٩٦١) الذى أحال مضمون اللاوعى إلى النماذج الأولية ، إذ يرد " علم النفس التركيبى " عنده الاضطرابات العصبية - على حد تعبير بلوخ - إلى ليل أسلافها . وبينما يحلل علم النفس التحليلى الرمز إلى أجزاء أساسية ، يقوم علم النفس التركيبى بتكثيف الرمز إلى تعبير يمكن إدراكه و فهمه[2] . وهكذا نرى أن اللاوعى الفرويدى فردى مملوء بمجموعة من الدوافع المكبوتة المكتسبة بطريقة فردية من الماضى القريب ، فى حين أن اللاوعى اليونجى جمعى وبدائى ، وكلاهما لا يتضمن شيئاً جديداً ، وإنما يهرب من الحاضر ويدمر المستقبل . ولا يختلف الأمر عن ذلك كثيراً عند آدلر(١٨٧٠-١٩٣٧) - مؤسس علم النفس الفردى - فكل شئ عنده ينشأ منذ البداية بصورة فردية من خلال اللاوعى . وعلى الرغم من ان الدافع البشرى الأساسى عند آدلر قد أصبح هو إرادة التسامى و العلاء ، إلا أنه لا يعد من الدوافع الأساسية فى نظر بلوخ .

إن كل نظريات علم النفس لم تبدأ من أبسط الدوافع البشرية وأهمها على الإطلاق ، ألا وهو دافع الجوع . وهذا الدافع الذى لابد من إشباعه أولاً ليحفظ الفرد حياً - والذى استبعدته نظريات علم النفس من أبحاثها ـ يسميه بلوخ دافع المحافظة على النفس - Self Preservation إن الدوافع الأساسية عند كل من فرويد ويونج وآدلر ، هى عند بلوخ بمثابة أوثان أو أصنام مطلقة انتزعت من الجسم الإنسانى الحى الذى يحرص قبل كل شئ على حقه فى البقاء .و هذه الدوافع لا تناقش الظروف الاجتماعية و الاقتصادية المتغيرة ،مع أن صرخة الجوع هى الدافع الأكثر إلحاحا ،الذى يظهر بشكل عينى مباشر . و الجوع دافع لا يمكن

---

(١) فروم ، اريك : الانسان بين الجوهر و المظهر ، الترجمة العربية ، ص ١٠٢-١٠٣

(٢) Bloch : Ibid, P. 56-57

تجنبه ،ناهيك عن استحالة كبته فى اللاوعى : "إن المعدة هى المصباح الأول الذى يجب أن يصب فيه الزيت إذا أريد لرحلة الحياة أن تبدأ"[١] .

وتأسيساً على النقد السابق يصف بلوخ علم النفس الفرويدى بأنه علم نفس برجوازى ، لأن الشهوة التى يعانى منها أفراد الطبقة البرجوازية – وهم زوار فرويد و مرضاه – هى التى جعلته يضع الدافع الجنسى فى مقدمة الدوافع البشرية . إن هذه الطبقة لم تعان الفقر ولا تعرف حقيقة الجوع ، وصرخته القوية لن يعرفها سوى أفراد الطبقة الدنيا الذين ليسوا من المترددين على فرويد ولا يخضعون لتحليله النفسى . أضف إلى هذا أن الحافز على الصراع الذى تخوضه الطبقة الكادحة لم يأت من الشهوة الجنسية كما تصور فرويد ، ولا من العلو على الشعور بالدونية وعلى قناع الشخصية الذى لا يلائمها كما تصور آدلر ، ولا من النكوص و التراجع للعصور الأولى كما تصور يونج . فليس هناك تصور جنسى للتاريخ ولا تفسير للعالم من خلال الشهوة وانحرافاتها ، وإنما يكون التفسير الصحيح للتاريخ على أساس الاقتصاد وبنائه الفوقى . والواقع أن العامل الاقتصادى هو لب الموضوع . وإذا كنا لا نستطيع أن نقول أنه هو العامل الوحيد ، فهو العامل الأساسى الذى يعبر عن " المصالح الأولية " التى تحرك التاريخ .

هكذا يتضح أنه ليست هناك دوافع مطلقة ، فكلها تخضع للتغير التاريخى بحيث تنشأ دوافع جديدة مع أهداف جديدة لكل عصر تاريخى . ولا يمكن للإنسان أن يرتد للبدائية الأولى مرة أخرى بعد أن روضته التغيرات التاريخية . قد يتحول إلى البربرية مرة أخرى ، لكنها بالتأكيد ليست البربرية الأولى ، بل نوع آخر جديد . ولو نظرنا إلى هؤلاء البشر الذين نطلق عليهم – فى أيامنا هذه – البدائيين ، لوجدنا أنهم ليسوا المخلوقات البشرية القديمة ، بل يمثلون بقايا فاسدة خلفتها حضارات كبيرة[٢] .

إن الدوافع الأساسية – كما سبق القول – ليست مطلقة فى كل زمان و مكان ، فكل عصر تاريخى يفرض دوافعه طبقاً لمتطلباته الأساسية ، ولكنها –

---

(١) Ibid. P. 65.

(٢) Ibid. P.64; 67.

أى الدوافع – لا تنفصل عن الوجود الاقتصادى للبشر فى أية مرحلة تاريخية . وإذا كان البشر يشتركون مع الحيوان فى الإحساس الملح بالجوع ، فإن هذا يؤكد من ناحية أن العوامل و المصالح الاقتصادية هى الإطار و المرجع النهائى للدوافع ، كما يؤكد من ناحية أخرى أن هذه العوامل و المصالح تتغير تبعاً لتغير أشكالها التاريخية ، كالتغير فى أساليب الإنتاج و التبادل . بل أن هذه الحاجة الملحة نفسها – وهى الجوع – تتغير أيضاً تبعاً للأساليب التى تلبى بها . كما أن الإنسان الذى يسعى من أجل البقاء على الحياة ، ويعيد بناء نفسه من خلال الغذاء و إنتاجه ، هو نفسه كينونة متغيرة تاريخياً من خلال العمل . وليس التاريخ إلا تحولات الإنسان ، وتحولات الذات المتطورة[١] .

وإذا كانت كل الدوافع – باستخدام لغة علم النفس – لابد من إشباعها ، فلابد ان يكون السؤال الآن : كيف يتم إشباع الجوع ؟ كيف يتحرك هذا الدافع – من مجرد إحساس داخلى مؤلم – فيمضى قدماً ليبدأ أولى خطواته فى العالم الخارجى نحو الأشباع ؟ عندما يزداد الجوع يتغير شئ ما فجأة ، يتمرد جسد الذات ويتجه للخارج ، لا بحثاً عن الطعام فقط ، بل بحثاً عن تغيير الوضع الذى سبب لمعدته الخواء . وتعلن الذات المتمردة رفضها للوضع السئ القائم فتقول له" لا " ، كما تقول" نعم " لحياة أفضل . هنا تتحول الحاجة إلى عامل ثورى ،إلى أداة للتغيير الذى يبدأ دائماً من الجوع ، هذا الجوع الذى تحول بعد أن ازداد خبرة ووعياً إلى قوة مدمرة لسجن الحاجة[٢] .

بهذا لا تكتفى الذات بالمحافظة على نفسها حية ، ولا تقتصر على النضال دفاعاً عن حقها فى البقاء ، بل تصبح قوة مدمرة لكل ما يعوق بقاءها . ويمتد حفظ – الذات من الفناء إلى الخارج فيطيح بكل ما يقف فى طريقه . إن جوع الطبقة الدنيا وحرمانها يخرج من نطاق ذاته ويمتد للعالم الخارجى لإزالة أسباب معاناته . وتتمثل محاولة إشباع الدافع فى العمل البشرى الذى يهدف إلى إرضاء الحاجات و إشباعها . وهكذا يعرف الإنسان خطته ويضعها بنفسه ويتوقع

---

(١) Ibid. P. 69.

(٢) Ibid.P. 75.

تحقيقها . وفى هذه اللحظة يتشكل العنصر المفعم بالأمانى فى الأحاسيس المتوقعة التى تنشأ دائماً من الجوع . وتأتى أحلام اليقظة من الشعور بالافتقار لشئ ما فى العالم الخارجى ، فتكون أحلاماً بحياة أفضل . ومن هذه الأحلام ما هو ملئ بالخرافات بحيث يمكن اعتباره هروباً من الواقع ، أما أحلام اليقظة الحقيقية التى نقصدها فتمد البشر بالشجاعة و الأمل ، لا بالنظر بعيداً عن الواقع، ولكن بالغوص داخله .

وتدعو أحلام اليقظة الإنسان إلى ما يسميه بلوخ " المغامرة إلى الماوراء"[١]، والسير خطوة أو خطوات إلى الأمام . ويدل هذا على شيئين أساسيين: أولهما أنه لم يسقط شئ خارج الوعى ، وبالتالى فليس هناك شئ مكبوت من الناحية السيكولوجية . وثانيهما أنه ليس فيها ارتداد إلى ماضى الأسلاف والانطلاق من الإنسان البدائى[٢] . بهذا تكون المغامرة إلى الماوراء هى البحث عن الجديد دائماً ، ومن ثم فليس لها مكان فى " اللاوعى " الذى هو مجرد تعرف على ما كان موجوداً من قبل . والذى يدفع الذات البشرية لأن تمتد من ذاتها إلى العالم الخارجى وتندفع إلى الأمام هو ما يسميه بلوخ بال " ليس– بعد " أى الوعى بما يفتقر إليه الإنسان ولم يوجد بعد فى العالم الخارجى. انه استشراف الجديد الذى يلوح فى الأفق . وهذا الجديد ليس موجوداً فى الماضى، بل هو الأمل الذى يحمله المستقبل .

هنا يجب أن نتساءل : هل يعنى هذا أن كل الأحلام لديها القدرة على " المغامرة إلى الماوراء " ، وبالتالى القدرة على التغيير ؟ من المؤكد أن تأتى الإجابة بالنفى . فلو نظرنا على سبيل المثال إلى الأحلام التى أخضعها علم النفس للتحليل لوجدناها من نوع مختلف تماماً . لذلك يضع بلوخ تفرقته الدقيقة بين نوعين من الأحلام هما الأحلام التى يراها الإنسان أثناء نومه فى الليل ، أى تلك التى لا يستحضرها المرء بإرادته ، والأحلام الأخرى التى يرسمها الخيال

---

(١) Venturing Beyond هو أحد مصطللحات بلوخ التى يستعملها كثيراً للدلالة على تجاوز الواقع المعطى، وشجاعة الاقدام على كل ما هو جديد .

(٢) Bloch: Ibid; P. 75-77.

البشرى فى حال يقظته ، وتعى الذات حدودها ، وفى هذين النوعين من الأحلام يتم إشباع الرغبات بصورة مختلفة .

١- الوعى فى أحلام الليل :

لا يكف الإنسان عن الحلم سواء فى الليل أو النهار، فالنزوع لتحسين قدرنا لاينام حتى فى نومنا ، فكيف لا يكون فاعلاً فى يقظتنا ؟ إن الليل هو أول ما يخطر ببالنا عند ذكر كلمة الحلم، وكأن لهذه الكلمة أصولاً ليلية . وكلمة الحالم تفترض مسبقاً الشخص النائم حيث ينعدم نشاط الحواس الخارجية . والنائم لا يحلم ليستيقظ ، فالحلم دليل على استغراق الحالم فى نومه، الذى لا ينهض منه قبل بداية الوعى بواسطة منبه داخلى أو خارجى . وهذا النوع من الأحلام الذى يتم فى الليل يكون فى الغالب إشباعاً لرغبة كامنة فى اللاوعى . وربما يتضمن هذا النوع من الأحلام بعض الصور المعبرة عن الرغبة فى حياة أفضل ، ولكنها و إن جاءت بشكل مشوش وغير متجانس ، تمثل عنصراً أساسياً فى الوعى اليوتوبى[1] . ذلك أن الأحلام التى تتم فى الليل تتغلب عليها صور خيالية مختفية طويلاً فى أعماق الأنا ، بحيث أن الحلم يكتنفه الغموض وعدم الوضوح، ويتقنع فى شكل رمز خفى . ولما كان الشخص الحالم لا يفهم العنصر الرمزى الكائن فيه ، لذلك كانت مهمة التحليل النفسى هو تفسير رموز هذا النوع من الأحلام التى تتنوع وتتباين فى أشكال مختلفة منها الأحلام بالسعادة ، والأحلام بإشباع الرغبات - وهى الأحلام الغالبة -، فضلا عن أحلام القلق النفسى .

ويرجع فرويد المصدر الأساسى للقلق إلى لحظة الميلاد وانفصال الطفل عن الأم حين يجد نفسه وحيداً مهجوراً بلا حماية . وهذه اللحظة فى رأيه هى سبب القلق النفسى . وربما أمكن رد أصل القلق وأحلامه إلى لحظة الميلاد . ولكن بلوخ يقدم تفسيراً آخر للقلق غاب عن أصحاب مدرسة التحليل النفسى ، وهو تفسير يقوم فى جوهره على المعوقات الاجتماعية التى تحول دون إشباع دافع المحافظة على النفس - الذى سبق الحديث عنه - لذلك يأخذ بلوخ على

(١) Ibid. P. 78.

فرويد تفسيره للقلق النفسى دون النظر إلى البيئة الاجتماعية و الظروف التى ليس لها علاقة بالشهوة الجنسية . وليس أدل على هذا من إعتراف فرويد بهذا المعنى عندما قال :" ليس الكبت هو الذى يسبب القلق ، وإنما القلق هو الذى يسبب الكبت ". ويؤكد بلوخ أن الجوع و الوضع الاقتصادى السئ بالإضافة إلى القلق الوجودى ، هى الدوافع الإيجابية و الموضوعية للقلق . وهذا القلق فى رأيه لا يكون إلا فى مجتمع برجوازى يقوم على أساس مبدأ المنافسة الحرة ، أى على أساس علاقات الصراع حتى داخل الطبقة الواحدة فى المجتمع . أوجد هذا الصراع بين الأفراد قلقاً متواصلاً لا يحتاج لتفسيره إلى التذرع بالشهوة الجنسية أو بالرجوع إلى لحظة الميلاد . انه وضع موجود فى العالم الخارجى . وهناك شواهد تاريخية تبرهن على صدق هذا التفسير . وكلنا يعرف ما سببه الحربان العالميتان الأولى و الثانية ، والقلق الذى سببته الفاشية والذى لا يحتاج تفسيره إلى الرجوع للحظة الميلاد والصدمة الأولى للطفولة [١] .

٢- الوعى فى أحلام اليقظة :

إن أحلام اليقظة هى موضوع اهتمام بلوخ ، وتكاد أن تكون بالنسبة له بمثابة مقولة معرفية مختلفة اختلافاً واضحاً عن النوع الأول . إن أحلام اليقظة صور فنية مختارة بحرية تنشأ عن أمانى غير متحققة . وهى لا تشبه أحلام الليل لأنها تتضمن حافزاً محدداً ومتواصلاً نحو التحقيق الفعلى لما هو متخيل . إنها تعيد تركيب الواقع بخيال مبدع خلاق لتجعله مقبولاً . ولذلك يعارض بلوخ مدرسة التحليل النفسى التى تحيل كل الأحلام إلى نوع من التنفيس عما هو مكبوت . وتتميز أحلام اليقظة بمجموعة من الخصائص :

أ- **وضوح الطريق** ، بمعنى أن الأنا الحالمة ترسم معالم هذا الحلم بوضوح، وتبدأ رحلتها من أى نقطة تشاء وتنتهى حيثما تريد . فالحالم يحدد الطريق الذى سوف يسلكه لتحقيق حلمه ، ولكنه لا يبعد كثيراً عن الواقع ، ولا تغلبه صوره الخيالية ، أى أن الرحلة إلى الماوراء لا تأخذه بعيداً عن هذا الواقع وإنما تدفعه إلى تجاوزه . وفى أحلام اليقظة تتنوع فرص الاختيار ، وتتنقل

---

(١) Ibid. P. 84, 85.

الذات الحالمة من حلم إلى آخر فى حرية تامة ، بينما الحالم فى الليل لا يعرف ما يأتيه به اللاوعى أو ما تحت الوعى .

ب- **الأنا الواعية** ، تتميز الأنا فى حلم اليقظة بالقوة لا الضعف ، بل انها تكون فى كامل يقظتها ووعيها وعلى الرغم من أن أحلام يقظتها تستحوذ عليها ، فقد تحررت من الرقابة الأخلاقية للأنا العليا . وعلى العكس من ذلك نجد " الأنا " الحالمة فى الليل ضعيفة وغائبة عن الوعى ، تفرض عليها " الأنا العليا " رقابتها و سلطتها . وعندما تتيقظ وتعود للوعى لتحيا فى سياق حياتها وعالم يقظتها تنفصل عن الحلم انفصالاً تاماً . ومعنى هذا أن " أنا " حلم اليقظة ليست معزولة عن حلمها ولا نائمة ولا تخضع لرقابة الأنا العليا كما هو الحال فى الحلم الليلى[1].

جـ - إصلاح العالم ، إن كل أحلام اليقظة تتجه إلى ما هو أفضل ، أى إلى الحلم بعالم أفضل . من هنا تأتى محاولة تحقيق هذه الأحلام ، التى هى مختلفة بالتأكيد عن أحلام مرضى الشيزوفرينيا (الفصام) والبارانويا (جنون الاضطهاد) ، الأولى كحالة نكوص والثانية كحالة إسقاط . وعلى الرغم مما بين الحالتين من اختلافات ، إلا أنهما يمثلان حالة هروب من الواقع بالاسترسال فى التخيل . ومع ذلك فان اليوتوبيين لديهم شئ من "البارانويا، لأن كل مبدع حقيقي لديه مئات الصور الخيالية غير الواقعية ، ولكن أهم ما يميز حلم اليقظة عن هذا النوع من الأحلام المرضية ، هو قدرته على الاتصال بالعالم الخارجى ، لأنه منفتح على العالم عن طريق صور خيالية مفعمة بالتمنى ، هى بمثابة عالم مخطط بشكل أفضل ، عالم بلا يأس أو خيبة أمل[2] . والواقع إن فرويد نفسه يشيد بأحلام اليقظة فى مجال محدد على الأقل حيث يقول : " أحلام اليقظة هى المادة الأولية للإنتاج الأدبى ، فالكاتب يأخذ فى تحويرها وتنكيرها أو اختزالها حتى يخلق منها المواقف التى يضمنها قصصه ورواياته ومآسيه "[3] وهكذا لمس

---

(١) Ibid. P. 88.

(٢) Ibid. P 95.

(٣) فرويد ، سيجموند ، . محاضرات تمهيدية فى التحليل النفسى ، ترجمة د. أحمد عزت راجح . مراجعة محمد فتحى . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٦ ، ط ٣ ، ص ٩٦ .

فرويد حقيقة الإبداع اليوتوبى فى هذه المسألة، أى حقيقة اتجاه الوعى إلى الجديد الخير The good new .

ويؤكد بلوخ أن حلم اليقظة يجمع بين نقيضين ، ويؤلف على حد تعبيره بين السطح والعمق ، بين الامتداد Expanse فى القبة الزرقاء (ويقصد بها التحليق بالخيال إلى عنان السماء) وبين النظرة الأرضية أو النظرة العينية إلى الواقع الأرضى . إن حلم اليقظة يفترض كل أشكال "المغامرة إلى الماوراء "، فهو حلم متحرر من كل القيود ، ينتهى فى أحيان كثيرة إلى أعمال فنية ، ويجعل الممكن الموضوعى مرئياً ، ويربط الخيال بالواقع بشكل عينى ، حيث يمتد الخيال إلى خارج الذات ويتعلق بالواقع بطبيعة الحال ، فينظر إلى الأمام و يستشرف المستقبل . ويظهر هذا فى العمل الفنى كتجربة خيالية لتحقيق الممكن الموضوعى فى أكمل شكل . وهو لا يصدق على العمل الفنى وحده ، إذ يذهب العلم أيضاً إلى ابعد من العلة الظاهرية خلال عملية التوقع . لقد حلم كيلر (١٥٧١-١٦٣٠) بكمال العالم ، واكتشف القوانين الثلاثة لحركة الكواكب السيارة . وبذلك تقدم حلمه إلى الأمام ، وتخيل صورة العالم فى المستقبل ، فاستنبط صورة العالم المنظم الشامل بطريقة منسجمة[١] .

د- <u>الرحلة إلى النهاية</u> ، إن حلم اليقظة يرفض أن يكون مجرد حلم مفعم بالخيال وفانتازيا النهار ، مثل حلم الليل ، تبدأ بالرغبات ، ولكنها تذهب بها إلى مكان إشباعها وتحقيقها ، أى إلى المستقبل . وإرادة السفر إلى النهاية – يتخللها دائماً وعى يوتوبى يظهر فى الحلم بحياة أفضل و يتجلى فى أعمال فنية. إن الخيال الذى يهدف إلى إصلاح العالم نجده فى معظم الأعمال الأدبية و الفنية . فالأعمال الكبرى فى كل عصر تحتوى على شئ جديد حقاً ، ومن الأمثلة على ذلك أوبرا " الناى السحرى " لموتسارت و " الكوميديا الإلهية " لدانتى وغيرهما من الأعمال الكثيرة التى تحتفظ بشبابها الأبدى . والمهم كما يقول جوته هو " الإشعاع البعيد Far radiating لنوعية هذه الإبداعات الخيالية التى أبقت الوجود مفتوحاً على الواقع المعطى وظلت نافذة مفتوحة على المطلق . وكمون المطلق فى الإعمال الأدبية العظيمة لم يجعلها أقل واقعية ، بل

---

(١) Bloch, Ernst. Principle of Hope. V. I. P. 91: 94.

على العكس جعلها أكثر واقعية ، من خلال مزج كل شئ واقعى بال " ليس-بعد "، أى بالتطلع إلى مالم يتحقق بعد . ومعنى هذا أن الإبداعات الخيالية لأحلام اليقظة تفتح نوافذ على إمكانيات العالم التى يمكن أن تتخذ شكلاً معيناً فى المستقبل [١] .

هناك إذن اختلافات بين نوعى الحلم فى شكل إشباع الرغبة ومضمونها.فمن ناحية الشكل يتسم حلم الليل بالنكوص ، انه فى العادة مشوش وغير متجانس . وعلى النقيض من ذلك تكمن الصورة الخيالية لحلم اليقظة فى المستقبل ، ويتوسطه الممكن الموضوعى - الذى سنتحدث عنه فيما بعد - أى الممكن الذى له أساس فى العالم الخارجى . أما عن مضمون حلم الليل فهو التخفى والاحتجاب ، على حين أن مضمون " فانتازيا النهار " أو حلم اليقظة مفتوح،مبدع،وتوقعى، ويمتد المحتوى الكامن فيه من داخل الذات إلى العالم الخارجى ، متقدماً بخطوات واسعة نحو المستقبل . انه - بالمصطلح الهيجلى- " يتخارج " أو يأتى بنفسه خارج نفسه ، مسلحاً بإرادة تغيير الوضع الخارجى إلى ما هو أفضل ، وهو فى النهاية حلم عينى مرتبط بالواقع وله هدف يسعى إليه ويتجه نحوه ليصنع التقدم .

٣- انفعالات التوقع :

والآن كيف تنتقل أحلام اليقظة من مجرد كونها أحلاماً تحلق فى سماء الخيال ، إلى أرض الواقع ؟ كيف تتجه من الذات الحالمة إلى الموضوع أو العالم الخارجى ، ومن الخيال إلى التحقق فى المستقبل ؟ الإجابة على ذلك هى التوقع . فكل ما يتوسط هذه الثنائيات هو التوقع ، كما يسميه بلوخ محاولاً أن يتعرف على الأشكال التاريخية التى جسدت الوعى اليوتوبى الذى يميزه التوقع ومبيناً أن التوقع خاصية متميزة للوعى بالنقص أو العوز والافتقار . وإمكان التغلب على هذا النقص يعبر عن نفسه على جميع مستويات الوجود الإنسانى باعتباره حافزاً ثم سعياً ثم شوقاً ، إذا ارتبط بهدف غير محدد سمى بحثاً ، وإذا ارتبط بهدف محدد سمى دافعاً . وإذا بقى هذا الدافع بغير إشباع

---

(١) Ibid. P. 98.

وظل مع ذلك واعياً بهدفه نشأت الرغبة ومن بعدها الإرادة . لكن الرغبة ليست يوتوبيا ، واليوتوبيا ليست رغبة فوضوية ، أنها رغبة تشكل الحلم ، ومضمونها النزوع للتحقق والامتلاء والإشباع ،وهى رغبة منظمة وموجهة فى بناءات مستقبلية خيالية .

ويضع بلوخ تفرقة هامة بين حالة الوجود State of being كشعور عضوى فيزيقى (كأن يشعر الفرد بأنه مريض أو فى صحة طيبة) وبين المزاج mood كحالة نفسية مزاجية [1] . وتختلف حالة الوجود (أو الكينونة) عن المزاج الذى هو عبارة عن مشاعر انفعالية تجربها الأنا ، أو تنتاب الفرد عندما تكون روحه المعنوية غير مستقرة . فهذه الحالة الأخيرة – أى حالة المزاج – هى الحافز أو المثير لمجموعة خاصة من انفعالات تجعل حلم اليقظة بمثابة حالة مزاجية توسطية أو وسط مزاجى mood-medium ويطلق بلوخ على هذا النموذج الخاص من الانفعالات اسم الانفعالات المتوقعة أو انفعالات التوقع Expectant emotions . وأهم ما يميزها أنها تتجه إلى الأمام وتشير للمستقبل الوشيك الحدوث . وهى تنقسم إلى انفعالات سلبية وأخرى إيجابية .

أ- انفعالات التوقع السلبية :

تتكون هذه المجموعة من الانفعالات السلبية من انفعالات ثلاثة هى القلق و الخوف واليأس . ومن المعروف أن هذه الانفعالات الثلاثة موجودة عند كير كيجورد (١٨١٣-١٨٥٥) الذى أقام تفرقته المشهورة بين المفاهيم الثلاثة السابقة عندما حدد الوجود بأنه خاضع للقلق ، بل هو الصورة التى تميز الوعى ، وأن اليأس هو الصورة التى ينتهى إليها هذا الوعى ، لأن الوجود معناه أن نعانى اليأس والقلق حتماً ، وكل هذا وذاك مرتبط بالواقع و بإمكان الخطأ ، فالفرد مضطر إلى أن يختار ، ولكى يختار لابد له أن يعانى اليأس ومن المحال أن

---

(١) Ibid. P. 103-104.

يفلت منه .[1] وبذلك حدد كير كيجورد القلق تحديداً ميتافيزيقياً يتعلق بالاختيار و الحرية .

وبطبيعة الحال فإن هذا القلق الوجودى ليس هو المقصود فى هذا النوع من الانفعالات السلبية التى يقصدها بلوخ لأنه ليس قلقاً منتجاً ، بمعنى أنه لن يكشف للإنسان غير ذاته ، كما أنه قلق يرتبط بالخطيئة والحرية وينطوى على الخوف:" كثيراً ما درست طبيعة الخطيئة الأولى ، لكن المقولة الاساسية منها قد اغفلت ، وهذه المقوله هى : القلق ، فهو ما يحددها بالفعل ، ذلك لأن القلق هو رغبة فيما يخشاه المرء ، انه نفور من تعاطف ، القلق هو القوة الغريبة التى تمسك بزمام الفرد ولا يستطيع منها فكاكاً ، و لا هو يريد ذلك ، لأن الفرد خائف ، لكن ما يخشاه المرء ينجذب نحوه ، والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة"[2] .

وعلى الرغم من تحليل كير كيجورد لهذه المفاهيم أو الانفعالات الثلاثة ، إلا أنه لم يضعها فى إطار أوسع وأشمل ، وهو الإطار الانطولوجى ، ليصوغ منها نظرية عن تركيب الوجود كما هو الحال عند هيدجر(١٨٨٩-١٩٧٦) فهذا الأخير جعل القلق حالة من حالات" التوجد " التى ترجع الإنسان إلى الشعور بوجوده الوحيد الملقى به" هناك ، كما تدفعه على" التصميم " على تحقيق وجوده الذاتى الأصيل . ويطرح هيدجر فى كتابه" الوجود والزمان " هذه الأسئلة :" مم نخاف ؟ وما معنى أن نخاف ؟ ولماذا نخاف ؟ والإجابة على هذه الأسئلة تكشف عن تركيب الشعور بالموقف الأصلى "[3] . وهذا الموقف الأصلى عند هيدجر هو" الوجود – هناك " والشىء المخيف كائن دائماً داخل هذا العالم . أما القلق فهو جزء لا يتجزأ من تركيب" الآنية " (أوالدازاين Da-Sein التى يصعب ترجمتها) يقول فى الوجود والزمان :" إن الظاهرة التى تكشف عن تركيب الآنية–إذا أدركت فى كليتها–هى القلق ، والواقع أن القلق يعبر عن أعمق شعور

---

(٢) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ، من كير كيجورد الى جان بول سارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة د. محمد عبد الهادى أبو ريده . القاهرة ، الدار المصرية للتأليف و النشر، ١٩٦٦ ، ص ٤٧ .

(١) كير كيجورد : نصوص مختارة من كير كيجورد ملحقة بكتاب د. إمام عبد الفتاح إمام . سرن كير كيجورد رائد الوجودية ، حياته وأعماله . بيروت ، دار التنوير ، ط٢، ١٩٨٣. المجلد الأول ص ٢٩٩ .

(٣) جوليفيه ، ريجيس : المرجع السابق ص٨٥ .

الآنية، الشعور الذى هو مبدأ المشاعر الأخرى جميعاً ومنبعها (الإرادة ، التمنى، الرغبة ، الميل ، الدافع) ولكنه يبقى-فى العادة-محجباً أو كامناً تحت مظاهر الهم[١] .

وإذا كان الخوف يتعلق دائماً بموضوع محدد ، هو هذا الشيء أو ذاك ، فإن القلق - على العكس من ذلك -لا يبدو راجعاً إلى موضوع محدد . انه يفترض وجود خطر يتهددنا ، بيد أن هذا الخطر لا يوجد فى أى مكان . وعبارة عدم الوجود فى أى مكان ليس معناها "لا شئ" وإنما معناها استبعاد كل تعين فى هذا الشيء أو ذاك فحسب . والواقع أن العالم بوصفه كذلك على نحو مباشر هو الشيء الذى تقلق أمامه الآنية . لكن ليس معنى هذا أننا ندرك فى القلق دنيوية العالم إدراكاً صريحاً باعتبار أنها الواقع الذى يهددنا، وإنما القلق يعود بالآنية الى "وجودها-فى العالم"،وهو يعزلها أمام نفسها ويجعلها تشعر بهذه العزلة شعوراً قوياً إلى أقصى حد [٢]

لقد أرجع فرويد - كما سبق القول - انفعال القلق إلى لحظة الميلاد ، وعارض بلوخ هذه الفكرة الفرويدية معارضته لفكرة أن القلق ينشأ من تلقاء نفسه . وقد فسر هذا الانفعال السلبى بإرجاعه للظروف الاجتماعية والاقتصادية المحيطة بالفرد، والمسئولة قبل كل شئ عما يعانيه الإنسان . ولذلك كان من الطبيعى أيضاً أن يعارض بلوخ الفيلسوف الوجودى هيدجر ويأخذ عليه أنه جرد انفعال القلق من التوقع ، بل ويتهمه بالجهل بعلم الاجتماع مما دفعه إلى جعل العدم جزءاً لا يتجزأ من وجود الإنسان " القلق " الذى يفترضه دائماً ملقى به فى العالم بشكل يتعذر تغييره [٣] .

بهذا المعنى نظر بلوخ إلى ما أطلق عليه اسم انفعالات التوقع السلبية الثلاثة (القلق-الخوف-اليأس) نظرة أكثر شمولاً من التحليل النفسى ومن فلسفات الوجود حين وضع هذه الانفعالات فى إطار أنثروبولوجى ويوتوبى . ففى رأيه أن القلق - الذى نشأ من الظروف الخارجية التى سبق الحديث عنها - هو

---

(١) المرجع السابق : ص٩٢-٩٣ .

(٢) المرجع السابق : ص٩٣ .

(٣) Bloch: P. of H.VI. P. 109-110.

انفعال توقعى وإن يكن لا يزال سلبياً غير واضح المعالم ، أى أنه توقع شئ غامض وغير محدد فى العالم الخارجى ، ولا يشير بعد إلى شئ بعينه . انه على العكس من الانفعال التوقعى السلبى الثانى وهو الخوف الذى ينتاب الفرد و يتملكه من شئ محدد فى الخارج، ولكن المفاجأة التى تحدث بفعل هذا الانفعال يجب أن لا تجعلنا نغفل عن إدراك أنه من نوع الانفعالات المتوقعة ، إذ بدون التوقع لا يستطيع أى تهديد خارجى أن يغرس الفزع فى نفوسنا . ولا شئ يجعلنا نفقد الحس مع لحظة الخوف إلا توقع الخطر . ولا يمكن أن تظهر المفاجأة التى تصاحب الفزع بدون الاستعداد لها بالتوقع . وأكثر حالات الخوف تطرفاً وأصعبها هى التى تظهر انفعالاً متوقعاً سلبياً ومطلقاً هو اليأس.فاليأس –وليس القلق–هو الذى يشير بحق إلى اللاشيئية أو العدم Nothingness واليأس هو ذروة سلسلة الانفعالات التوقعية السلبية ونهايتها [١] .

نخرج من هذه المقارنة بأن مفهوم القلق عند بلوخ يختلف اختلافاً تاماً عنه عند كير كيجورد وهيدجر– على الرغم من فضلهما الذى لا ينكر فى تأسيس مفهوم القلق من الناحية الميتافيزيقية–ومع ذلك فانه من الواضح انه عند كير كيجورد مرتبط بقلق الذات الفردية الوحيدة بسبب إخفاقها فى الوصول إلى المطلق ، وهو عند هيدجر مرتبط بتصميم الآنية – أى الموجود الملقى به فى العالم – على تحقيق إمكانات وجودها الذاتى الأصيل فى مواجهة حتمية الموت ومأساويته . أما عند بلوخ فهو وان استفاد– بغير شك– من هذه الأفكار الأساسية فان منطلقه وهدفه مختلفان أتم الاختلاف . ان القلق عنده ليس قلقاً باطنياً ولكنه كفاح دئوب فى سبيل تحقيق الأمل الكامن فى الإنسان وفى الواقع المادى ، كما أنه ليس قلق الذات الفردية المتوحدة أو الملقى بها فى العالم كما هى عند كير كيجورد أو هيدجر ، وانما هو قلق الـ"نحن" المتجهة إلى الأمام والتى تناضل فى سبيل "مملكة الحرية" .

---

(١) Ibid: P. 110-111.

ب- انفعالات التوقع الإيجابية :

إن انفعالات التوقع الإيجابية هى الهدف الذى يريد أن يصل إليه بلوخ من بحثه فى الانفعالات ، ويسميها بلغته القصد اليوتوبى . فهى التى تتوسط بين حلم اليقظة و إمكانية تحقيق هذا الحلم فى الواقع ، أو التطلع إلى تحقيقه فى المستقبل . وأول انفعالات التوقع الإيجابية هو الأمل الذى يقوم بدوره فى القضاء على كل التوقعات السلبية . إن الأمل يحجب القلق ويتخلص منه . وهو الذى يحطم الخوف ولا يسمح للإخفاق أو اليأس أن تكون له الكلمة الأخيرة . للأمل إذن مفهوم قصدى ، فهو انفعال يناضل ويلقى بنفسه فى العدم أو اليأس لينتزعه منهما أو من بين براثنهما ، ويتجه ناحية الضوء والحياة ، مؤكداً أنه لا زال فى الأفق بصيص إنقاذ وخلاص . ثم يأتى الانفعال التوقعى الإيجابى الثانى وهو الثقة Confidence فى هذا الأمل ، الثقة التى تعارض اليأس وتحوله إلى انفعال إيجابى ، وبعد أن كان اليأس يتحسس طريقه فى اللاشيئية أو العدم ، تأتى الثقة لتتجه به إلىالكل ALL اليوتوبى ،وهكذا تمتد كل المقاصد الموجهة للمستقبل Future Orientated Intentions وهى الانفعالات والأفكار المتوقعة داخل الوعى بال"ليس-بعد" ، أى داخل طبقة الوعى التى تتألف هى نفسها من انفعالات توقعية غير متحققة ولا مشبعة كما تقول لغة علم النفس . ومعنى هذا أن أحلام اليقظة التى تنطوى على إمكانيات مستقبل حقيقى تتقدم داخل الوعى بال" ليس-بعد " أى داخل مالم يصر ولم يتحقق (لم يشبع)بعد ، داخل ميدان اليوتوبيا(١) .

وقد نجح بلوخ فى الربط ربطاً خصباً بين الماركسية والتحليل النفسى ، على الرغم من نقده له وإلحاحه على ضرورة أن يتجه - باعتباره نظرية فى اللاوعى - إلى البحث فى الوعى المنسى عن النزعات الدافعة إلى الأمام والجديد ، كما نجح فى أن يستفيد من الماركسية التى تتميز عن غيرها من الفلسفات بأنها لا تلتفت إلى الماضى ، بل تندفع إلى المستقبل وتؤكد ذلك نظرياً وعملياً . ذلك أن مادية ماركس الجدلية لم ترد مادة العالم لا إلى الآلة المنضبطة ولا إلى الذرة أو القرد، بل ردتها إلى العلاقة الاقتصادية الاجتماعية بين البشر

---

(١) Ibid : 111-113 .

وبينهم وبين الطبيعة ، وأكدت الارتباط والتشابك بين الوعى والوجود الاجتماعى ، وأصرت على أن الإنسان هو جذر الأشياء جميعاً .

وفى حقيقة الأمر لم يكن بلوخ أول من ربط بين الماركسية و التحليل النفسى ، فقد سبقه فى هذا المجال كثيرون منهم عالم النفس والفيلسوف أريك فروم (١٩٠٠-١٩٨٠) الذى جمع بين التحليل النفسى الفرويدى والرؤية الماركسية، مما جعله يأخذ على فرويد ومدرسته تغافلهما عن الظروف الاجتماعية ومالها من آثار كبيرة على نمو الإنسان وشخصيته .فهو قد انطلق أيضا من نقده لنظرية الدوافع التى تضع الغرائز وخاصة الغريزة الجنسية فى مقدمة الحياة النفسية ، واتخذ من الحاجة مدخلاً لفهم النفس الإنسانية ، وأخذ يحلل حاجات الإنسان النابعة من ظروف وجوده . فإذا كان بلوخ يرى أن أول ما يواجه الإنسان هو الحاجة والافتقار ،فإن فروم حددها بخمس حاجات هى الانتماء ، والتعالى أو التجاوز، والارتباط و الهوية ثم الحاجة إلى إطار توجيهى[1] . وكلاهما – أى بلوخ وفروم – يرى ضرورة بناء مجتمع جديد يخرج الإنسان من عالم لم تكتمل فيه إنسانيته بعد.والخلاصة أن نظرة فروم لهذا العالم الأفضل ظلت محصورة فى نطاق التحليل النفسى،بينما تجاوز بلوخ هذا وانطلق إلى آفاق أرحب .

ثانياً : طبقات الوعى :

يتصور بلوخ أن هناك عتبتين للشعور أو حدين قصيين للوعى ، أحدهما خاص بالأشياء التى تم الوعى بها ، ثم تضاءل هذا الوعى وسقط فى النسيان . أما الحد أو العتبة الأخرى للوعى فتقع فى الجهة المقابلة ، وفيها تشرق على الوعى أمور لم تتضح بشكل كامل بعد . وفى الحالتين يوجد نوع من الشعور الذى يمكن – مع تركيز الانتباه وبذل الجهد – أن يتضح شيئاً فشيئاً ، سواء بالنسبة لتذكر ما سقط فى الأعماق ، أو استشراف مالم يحدث بعد .

ويحمل ما قبل الوعى معنيين ، أولهما هو اللاوعى بالمعنى الفرويدى ، أى المكبوت أو المنسى ، كما يعبر عن ذلك الحلم الذى يراه النائم أثناء الليل وما

---

(١) فروم ، اريك : الانسان بين الجوهر و المظهر . الترجمة العربية ، من تقديم المراجع ص١٠ .

فيه من نكوص إلى الماضى وتوقف الوعى No- Longer- Conscious . وثانيهما هو الوعى بال"ليس – بعد" الذى يعنيه بلوخ ويختلف اختلافاً كلياً عن اللاوعى الفرويدى . انه الوعى بشئ ما جديد لم يأت بعد . وحلم اليقظة يشير إلى هذا التحديد الحاسم للوعى بال"ليس – بعد" أو بمعنى آخر بالوعى بالمستقبل . فهو المجال الفعلى لتفتح الجديد . والوعى بال"ليس – بعد" هو نموذج للوعى بشئ ما يرجح حدوثه بناءً على شروط ذاتية و موضوعية محددة[1] .

إن ما يقصد بما قبل الوعى أو بما لم يتم الوعى به شئ مختلف تمام الاختلاف ، فهو يدور على مستوى فلسفى (معرفى و أنطولوجى) يتصل أوثق اتصال بفلسفة بلوخ وأفكاره المركزية عن اليوتوبيا والأمل والمستقبل وتوقع مالم يأت بعد وينبغى أن يأتى . بل أنه ليتعارض تعارضاً تاماً مع نفس المفهوم فى التحليل النفسى لفرويد وفى علم النفس التحليلى ليونج اللذين يهتمان قبل كل شئ بالماضى المترسب فى باطن الفرد أو باطن الجماعة . أضف إلى هذا أن الكلام عما يسبق الوعى لا ينفصل عن الكلام عما " لم يوجد بعد " ، وكلاهما متكامل ومتحد مع فلسفة بلوخ الجدلية التى لا تتوقف عن استشراف آفاق المستقبل والأمل فى غد أفضل .

وعلى الرغم من اختلاف مفهوم ما قبل الوعى عند بلوخ عنه عند علماء التحليل النفسى ، إلا أنه يوجد من هؤلاء العلماء – مثل أريك فروم – من يقول بأن اللاوعى أو اللاشعور لديه معرفة يستطيع عن طريقها أن يدرك حقائق الأمور ، فكما أن لنا حواس هيئت لنرى بها ، ونسمع ونشم ونلمس،عندما نحتك بالواقع،كذلك هيئ لنا عقل لندرك به الواقع،أى لنبصر الحقيقة،خصوصاً الحقيقة الكامنة فى النفوس ، بصيرة تنفذ فى حقيقة أنفسنا وغيرنا وفى العالم من حولنا . وهذه الفكرة لها دلالاتها فى الأحلام التى تتميز ببصيرة نافذة ، وفى أنواع عديدة من السلوك والاستجابات[2] .

والواقع أن بلوخ لم يكتشف فكرة " اللاوعى " وعلاقته باللاوعى ولم يدع ذلك، لأن هذا الاكتشاف يرجع إلى سنوات طويلة ماضية ، إلى ما يقرب من

---

(١) Bloch: Ibid. P. 114-116.

(٢) فروم ، اريك : المرجع السابق . ص ١٠٣–١٠٥ .

قرنين من الزمان . فمن المعروف فى تاريخ الفلسفة أن ليبنتز(١٦٤٦-١٧١٦) قد سبق إلى اكتشاف منطقة اللاوعى التى تشبه التيار التحتى الذى يسيل تحت أمواج الحالات و الأحداث النفسية الواعية .ويوجد هذا الاكتشاف فى كتابه "رسائل جديدة عن العقل الإنسانى" (الذى نشر لأول مرة عام ١٧٦٥ وكان فى الأصل رداً على كتاب جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) عن العقل الإنسانى عام ١٦٩٠. ومن المعروف أيضاً أن ليبنتز ينتقد فيه رأى لوك بأن المعرفة كلها مستمدة من التجربة ، وفق عبارته المشهورة : لاشئ فى العقل إلا وقد سبق وجوده فى الحس ، ولذلك يتساءل ليبنتز إن كانت الحقائق كلها تعتمد على التجربة أم أن ثمة حقائق تستند إلى مصدر آخر :" صحيح أن الحواس ضرورية لكل معارفنا الحقيقية ، ولكنها لا تكفى لكى تزودنا بجميع هذه المعارف"(١) .

وينطلق ليبنتز – فى رده على لوك – من هذه الفكرة البسيطة : فهناك أشياء صغيرة غير ملحوظة تند عن إدراكنا ، ولكنها تؤثر علينا . وهذه الفكرة تقوم بدورها على فكرة أخرى يفترضها مذهب ليبنتز الواحدى (أو الكلى) الذى يترابط فيه كل شئ مع كل شئ . فالعالم لا يحتوى على أى ثغرات . وإذا تصورنا فى الظاهر أنها موجودة ، فإن تلك الأشياء الضئيلة غير الملحوظة تشغلها . ومن المعروف أن فكرة ليبنتز هذه تدين فى وجودها لأكتشاف حساب التفاضل (الذى توصل إليه مع نيوتن فى وقت واحد تقريباً مع فارق زمنى ضئيل) بجانب اكتشاف الكائنات الدقيقة تحت المجهر فى أيامه، مما عزز مذهبه المعروف عن المونادات التى تتألف منها الجواهر أو الموجودات جميعاً . كذلك يوجد فى خلفيتها – أى خلفية تلك الفكرة – الرأى السائد فى الفيزياء بوجود دفعات للحركة متناهية فى الصغر ، ومن ثم أعتقد فيلسوف الذرات الروحية بوجود دفعات متناهية فى الصغر فى الحياة النفسية والعقلية هى التى تستدعى مختلف الأفكار و الاحساسات . ويقدم ليبنتز مثلاً على ذلك بهدير البحر الذى يصل إلى أسماعنا . فلابد لسماع هذا الهدير من سماع أصوات الأمواج التى يتألف من مجموعها هذا الهدير . ولهذا يتحتم أن تؤثر علينا حركة كل موجة على حدة تأثيراً ما ، كما يتحتم علينا أن ندرك على نحو من الأنحاء كل صوت

Leibniz :Nouveax Essais sur L'entendement Humain . Paris Ernest Flammarion.P.11.(١)

على حدة مهما يكن شديد الخفوت ، وإلا لما تـأثر الواحد منا أى تأثر بمائة ألـف موجة ، لأن مائة ألف لاشئ لا يمكن أن تصنع شيئاً .[١]

هنالك إذن – حسب رأى ليبنتز– تأثيرات على وعينا تعتبر فـى ذاتـها غـير قابلة للإدراك . وهو يطلق على هذه التأثيرات – المتناهية الدقة والضعف بحيث لا يمكن الإحساس بها – اسم الادراكات غير الملحوظة . ومجمل القول أن لهـذه الادراكات غير الملحوظة فى العلوم العقلية أو الروحيـة نفس الأهميـة القصـوى التى للأجسام غير الملحوظة فى علم الفيزياء . ومن الخطأ كما يقول ليبنتز نفسه فى كلا الحالتين أن نسقطها من حسابنا ، أو أن نتجاهلها بحجة أنها تقـع خـارج مجال حواسنا. [٢]ويصدق على الأفكار المنسية ما يصدق على الادراكات غير الملحوظة . فبفضل هذه الادراكات تترسب فى بـاطن الإنسـان انطباعـات وآثـار من أحواله وتجاربـه السـابقة. وهـذه الآثـار هـى التـى تقوم بوظيفـة الربـط بيـن الأحوال السابقة وبين الحالة الراهنة . وهذه الآثار تظل كذلـك كامنـة فـى بـاطن الإنسان " حتى ولو لم يلحظ هو نفسـه وجودهـا ، أى حيـن لا يتذكرهـا بصـورة واضحة "[٣] والأهم مما سبق أن هذا الجانب مـن "اللاوعـى" فـى الحيـاة النفسـية والعقلية لا يتعلق بالمـاضى وحـده ، وإنمـا المـاضى و الحـاضر وحـدة واحـدة ، وهذا هو الذى عبر عنه بوجه خاص فى كتابه عن "المونادولوجيا" كما عبر عنه فى كتابه"رسائل جديدة عن العقل الإنسانى" فى قولـه:"..بـل نسـتطيع القـول بـأن الحاضر ، بفضـل هـذه الادراكـات الضئيلـة ، يحمـل المسـتقبل فـى أحشـائه كمـا يمتلئ بالماضى ، وأن كل شئ مرتبط بكل شئ".[٤]

ويمكـن القـول إن علاقـة "اللاوعـى"– أو بـالأحرى مـالم يتـم الوعـى بــه – بالمستقبل و استشرافه أقوى من علاقته بالماضى وإعـادة تذكـره ، ولـهذا يصـح السؤال عـن السـبب الـذى جعـل البـاحثين بعد ليبنـتز يصرفـون اهتمـامهم إلـــى الماضى الذى لم يعد الإنسان يدركه أو يعيه بـدلاً مـن الانتبـاه إلـى هـذا الجـانب

---

(١) Ibid: P. 15.

(٢) Ibid: P. 17.

(٣) Ibid: P. 16.

(٤) Ibid: P. 16.

المتعلق بالمستقبل . وكانت النتيجة ضياع فكرة الكلية التى تضم الماضى والحاضر والمستقبل، وتركيز الاهتمام على"مالم يعد هناك وعى به "،أى بالرواسب والآثار الماضية"المكبوتة" فى اللاوعى ، أكثر بكثير من الانتباه إلى أهمية "مالم يتم الوعى به بعد" أو بالوعى المسبق ، أى بالرؤى والحدوس المستقبلية التى توجه الوعى إلى الجديد اليوتوبى الذى يتخلق فى أحشاء الواقع الموضوعى . وقد حدث هذا على الرغم من تأكيد ليبنتز المستمر فى نصوصه العديدة على أن الحاضر ينطوى فى ذاته على المستقبل ، وأن الله الذى يرى كل شئ يرى كذلك ما سوف يكون فيما هو كائن ، وأنه يمكن من الناحية المنطقية الخالصة أن نستنبط من المعرفة التامة بموضوع واحد المعرفة الشاملة بكل شئ .. هذا فضلاً عن مبدأ "النزوع" الكامن فى كل المونادات أو الجواهر البسيطة ، والذى يدفعها على الدوام إلى المزيد من الكمال فى الإدراك ، أى يدفعها إلى التغير . ولاشك أن هذه العناصر كلها قد أثرت تأثيراً كبيراً على فلسفة بلوخ ، سواء فى ذلك فلسفته فى الوعى أو فلسفته فى المادة . وإذا كان بلوخ لم يكتشف فكرة اللاوعى وعلاقته بالوعى، فيبقى له الفضل فى التوسع فى مفهومها وإلقاء الضوء على العلاقة بينهما ، وتحليل دور اللاوعى السابق للوعى فى تحسس المستقبل القادم والأعداد له والتوجه نحوه .

إن ما يسبق الوعى يتعلق على الدوام بما لم يوجد بعد ، ومعنى هذا أنه يتعلق دائماً بالواقع . والأمران مرتبطان ارتباطاً لا تنفصم عراه ، فالكلام عن الوعى مرتبط بالوجود والعكس أيضاً صحيح ، و "ما قبل الوعى" هو الوجه النفسى لما"لم يوجد بعد" وينتظر التحقيق عن طريق الوعى والإرادة البشرية . ولذلك لا يمكن الانتباه إلى ما قبل الوعى ولا يتيسر الوعى به إلا إذا نضجت الظروف المادية التى تتيح ذلك . وليست كل الحدوس والأفكار ولا كل الأعمال ممكنة فى كل الأوقات . وكثيراً ما تتم الأعمال العظيمة التى تسبق عمرها بغير قصد واع من أصحابها، وربما تم إنجازها ثم تعجبوا بعد ذلك كيف أمكنهم إتمامها ولم يصدقوا أنها كانت أصلاً ممكنة التحقيق. وهذا يوضح أن الإنسان يلقى على نفسه دائماً تبعات ومهام "يمكنه" أن يحققها فى المستقبل ، كما يمكنه أيضاً أن يهملها أو يتهرب منها إذا خانته الإرادة أو تسرع فى أدائها قبل أن تتهيأ الظروف التى تساعد على نضجها .

إن ما قبل الوعى هو الوعى المسبق بوجود فى طريقه إلى التحقق . وهو يتمثل فى خواطر ورؤى وحدوس تلمع كالبرق الخاطف فى أحلام اليقظة التى تحلق بصاحبها إلى آفاق المستقبل . وتكمن الصعوبة الحقيقية فى اجتياز مراحل الطريق الذى يؤدى بالإنسان إلى الوعى بما لم يتم الوعى به وتحقيق الجديد الذى لم يوجد بعد . وتحقيق هذا الجديد يستند إلى "ممكن واقعى" ألم به المامة خاطفة فى صورة الرؤى والحدوس التى سبق ذكرها . ولذلك يمكن القول إن مالم يتم الوعى بعد بعد هو الوعى المسبق بالجديد القادم ، أو هو "المكان النفسى"– إذا صح هذا التعبير– الذى تتم فيه ولادة الجديد . أما أنه لا يزال فى مرحلة الوعى المسبق ، فلأنه هو نفسه ينطوى على مضمون شعورى لم يظهر له تمام الظهور ، ولأن الجديد الذى يكمن فى هذا المضمون لا يزال يشبه بزوغ الفجر الذى ستنشق عنه شمس الجديد . لذلك يكون حلم اليقظة دائماً فى حالة إحساس مسبق وغير واع تمام الوعى بالجديد الذى بدأ يتخلق فى الوعى وفى الواقع الموضوعى على السواء ، مما يدل على اتجاه الحلم إلى المستقبل . ويفترض الوعى المسبق بالجديد ، أو ما يسميه بلوخ بوعى ال"ليس–بعد" تجربة الواقع والتأثر به . وهذا التأثر يشتد عادة فى مرحلة الصبا والشباب من حياة الإنسان التى يكثر فيها الاسترسال فى أحلام اليقظة والتحليق على أجنحة الشوق والتمنى.

ويشتد الوعى بال"ليس بعد" فى عصور معينة يمكن أن نسميها بالعصور الشابة التى تتطلع للتغيير والتجديد . وعصر النهضة مثال واضح على هذا التغيير الشامل فى جانبه الايديولوجى والعلمى والثقافى على وجه الخصوص ، إذ صاحبه تحول المجتمع الإقطاعى إلى مجتمع برجوازى حديث ، أى رحيل مجتمع وتوقع آخر جديد . كما اشتد الوعى بال"ليس–بعد" فى حركة العصف و الدفع[1] الأدبية فى ألمانيا فى أواخر القرن الثامن عشر ، وهى حركة عبرت عن

---

(١) Sturm und Drang العصف والدفع هو تعبير يدل فى تاريخ الأدب الالمانى على المرحلة الواقعة بين عام ١٧٦٧(وهى التى ظهرت فيها شذرات هردر الادبية) حتى عام ١٧٨٥ عندما بدأ العصر الكلاسيكى للأدب الألمانى ، وهى تطلق كذلك على ما يُسمَّى بعصر العبقرية ، باعتبار أن جميع ادبائه قد مجدوا العبقرية الأصلية الجياشة على أساس انها هى نموذج الانسان الكامل والفنان المبدع الذى رمزوا اليه احياناً ببروميثيوس . وقد كانت حركة العصف والدفع رد فعل قوى على النزعة العقلية لعصر التنوير ، وذلك لتجاوز سيادة العقل

انطلاقة متفجرة للعبقرية الفردية وعصر الأمانى المشرقة . "لم يعد اللاوعى متناهى الصغر ولا ضئيلاً مثل اللحمات الصغيرة التى أشار إليها ليبنتز[١] "، بل ارتفع صوته و عبر عن نفسه بحماس الشباب، ففترة الشباب هى السنوات الخضراء المليئة بالقوة و الحيوية المتطلعة إلى الحياة والحرية ، وهى سنوات التغيير والحلم المتطلع إلى للأمام . والتغيير الذى حدث فى هذه الفترة ليس شعوراً فسيولوجياً فحسب ، ولكنه فترة جيشان مفعمة بالانفعال ، يشعر فيها الشاب أنه مدعو لشئ ما يحدث داخله وكأن سحابة راعدة تبدو حبيسة داخله وتتوق للخروج من سجن الاضطراد والسأم فى العالم الخارجى الخانق . ويرى بلوخ فى جوته الشاب أعظم مثال على هذا خاصة فى مسرحية "بروميثيوس" والنسخة الأولى من فاوست المعروفة بأسم "فاوست الأولى" ورواية"سنوات الطلب لفهلم ميستر "[٢] وها هو مثال حى من مونولوج فاوست المشهور ، الفصل الأول ، المشهد الأول الذى يتطلع فيه لتجديد شبابه ومعرفة كل ما فوق السماء وتحت الأرض ، مخاطباً روح الأرض:

أنت ، أى روح الأرض ، أنت أقرب إلى ،

وهاأنذا أشعر كأن قواى قد نشأت ،

وصرت أتوقد كما لو كنت تجرعت من خمر جديدة ،

وأستشعر الشجاعة على خوض غمار العالم ،

وعلى تحمل متاعب الأرض وسعادة الأرض ،

وعلى مغالبة العواطف ، وعلى عدم الفزع من تهديد تحطم السفن[٣]

وتفجير القوة الخلاقة للمخيلة والوجدان الفنى (Wilpert,Gerovon:Sachworterbuchder Literature,Stuttgart,Kroner, 1964. S. 684-688.)

(١) كلود فيلو ، جان : اللاوعى . ترجمة جان كميد . المنشورات العربية د.ت ص٥

(٢) Bloch: P.of H. VI. P 117-122.

(٣) جوته ، فاوست . ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوى . الكويت . المسرح العالمى .جـ٢ النص المسرحى ١ فبراير ١٩٨٩ ، ص٢٥-٢٦ .

ومراحل التحول التاريخى السياسى والحضارى تتسم بالفوران والغليان اللذين يميزان مرحلة الشباب، ويحلق فى سمائها الخيال والأمل وانتظار الجديد. هذه المراحل تمثل البعد التاريخى الذى يظهر فيه الوعى المسبق أو الوعى بال"ليس-بعد" ، ويضئ ظلام الآن بالمشروعات والأحلام فى مستقبل أفضل . وليست هذه المشروعات والأحلام مجرد خيالات مقطوعة الصلة بالواقع ، لأنها تستند إلى النزعات والاتجاهات التى بدأت تظهر وتتشكل بعد أن كانت كامنة فى ثنايا الواقع نفسه ولم تساعد الظروف والعلاقات الاجتماعية والتاريخية السائدة على نضوجها .

وتنعكس الوعى المسبق بالجديد فى الإنتاج العقلى والإبداع الفنى والأدبى الذى يتميز بالقدرة على استشعاره (أى الجديد) وتشكيله وتوضيحه ، بل هو دليل وبرهان عليه . ويمر الإبداع فى هذه الحالة بثلاث مراحل تتسع فيها حدود الوعى وتتضح هوامشه المظلمة . وأولى هذه المراحل هى مرحلة الحضانة أو الأعداد Incubation ، والثانية هى مرحلة الإلهام أو الحدس Inspiration ، والثالثة هى مرحلة الإظهار والشرح Explication[1] . وتكون المرحلة الأولى أشبه بحالة ضبابية يغلفها الغموض ، ولا يحس الوعى فيها إلا بنوع من الاحتياج أو الافتقار الذى وصف من قبل " باللا " ، مما يدفعه إلى تحسس الهدف الذى يبدو على البعد وكأنه يتحرك فى الضباب . وتتميز هذه المرحلة بأنها تقصد قصداً قوياً للخروج من حالة الحضانة أو الأعداد إلى مرحلة الظهور . ومع أنها تتسم بالتناقض إلا أنها تتسم كذلك بالنزوع القوى إلى الوضوح والتحرر من هذا التناقض . ولأن التوقع فيها حاضر دائماً ، فان نوع الخطاب المناسب هو صيغ التعبير عن الاحتمال والترجيح و الظن . وربما تطول هذه المرحلة أو تقصر ، ولكن مرحلة أخرى تأتى بعدها بصورة مفاجئة، وتحمل معها النور الكاشف كالبرق الخاطف أو الإشراق المفاجئ للنور ، وهى مرحلة الحدس أو الإلهام التى يظهر فيها الحل فجأة وبغير توسط . وتسميتها بالإلهام أو الحدس إشارة

(١) يتفق هذا – على الأقل فى المرحلة الأولى – مع ما يؤكده علماء نفس الشخصية الذين توفروا على دراسة الابداع وشروطه ومراحله . انظر د. حسن عيسى"الابداع فى الفن والعلم" ، الكويت ، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب ، عدد ٢٤،ديسمبر ١٩٧٩، ص١٧١-١٧٥.

إلى هذه المفاجأة – وتسودها حالة من الإحساس بالتحرر من فترة حضانة أو أعداد طويلة ، كما يصاحبها شعور ساحر بالنشاط والفعالية [١] .

والإلهام هنا لا يفسر بالتفسيرات البدائية السحرية أو الرومانسية أو المتعالية،لأن المنتج المبدع ليس من المشتغلين بعلوم السحر كما كان الحال فى العصور الوسطى،ولا هو ناطق بلسان القوى الغيبية العليا كما كان الحال فى نظرية الفن منذ أفلاطون حتى الرومانسيين . فهذا التفسير الأسطورى المتعالى للإلهام هو تفسير غيبى عاجز وعقيم ولا يقربنا من جوهر العملية الابداعية،أضف إلى هذا أن النكوص إلى الماضى لا يحتل مكانا فى العملية الإبداعية . فالواقع إن الإلهام تجربة مشرقة وقابلة لأن تدرك فى ذروة الوعى،كما تتجلى عند ديكارت عندما اكتشف مبدأ الكوجيتو الذى يقول عنه : "لقد هبط على نور اكتشاف عجيب فى ١٠ نوفمبر ١٦١٩"[٢]ولكن الإلهام لا يأتى من الوعى وحده،وإلا كان ذلك شيئا غريبا على فلسفة بلوخ،انما يرجع دائما إلى نوع من الالتقاء بين الذات والموضوع،أو من الحوار بين الوعى فى حالته السابقة وبين الواقع.فالوعى ينتبه لألوان النزوع الموضوعى الكامنة فى الواقع أو يحدس بها على أقل تقدير.ولابد من وجود الشروط التى تهيئ الظروف الملائمة لهبوط الإلهام الكاشف،وهى شروط تاريخية (اجتماعية واقتصادية) ذات طابع تقدمى.فلولا بدايات الوعى الثورى عند الطبقة العاملة فى القرن التاسع عشر لما أمكن التعرف على الجدل المادى،ولبقى مجرد فكرة سطحية عاجزة عن اختراق وعى الجماهير الكادحة.ومن الممكن الاسترسال فى ذكر الأمثلة التى تبين أن بروق الإلهام الخاطفة التى تفاجئ الفرد العبقرى تنقدح شرارتها على أرض الواقع نفسه وتستمد مادتها من مضمون هذا الواقع التاريخى الذى ينزع إلى الجديد ويتجه نحوه،وينتظر التشكيل و التعبير الواضح عنه عند المفكر والأديب والفنان المبدع.وكأن الزمن نفسه – حتى قبل أن تهب عواصف التحول والتغيير – هو الذى يكلفه بذلك ويترك له أمر صياغته بما

---

(١) Bloch: P. of H. V.I. P. 122-123.

(٢) Ibid : P.123-124.

يتفق مع طاقاته ومواهبه،لسبب بسيط هو أنه أقدر الناس على الاستماع لصوت الجديد ورؤية إشاراته وعلاماته.

هكذا يكمن توهج الإلهام فى لقاء عبقرية خاصة أو موهبة خلاقة مع عصر يحمل مضمونا خاصا ومستعد للتغيير.فالابداع "ليس سوى استجابة لظرف تاريخي محدد، وفي وضع ثقافي وسياسي معين،وفي مرحلة تاريخية بعينها (...) والوعى بالموقف الحضارى الكلى الذى يوجد فيه المبدع هو الشرط الأول للإبداع. وللموقف الحضارى أبعاد مختلفة يتفاعل معها المبدع وتتفاعل هى فيه.وعادة ما تكون هذه الأبعاد الحضارية ثلاثة و تشير إلى جدل الزمان بين الماضى والحاضر والمستقبل"(١)

لابد إذن من توافر الشروط الذاتية والموضوعية للتعبير عن الجديد بحيث يستطيع هذا الجديد أن ينطلق خارجا من مرحلة الحضانة.والشروط الموضوعية هى دائما ظروف اجتماعية – اقتصادية تلتقى مع ذات لها إرادة مبدعة تدرك هذه الشروط وتعبر عما فيها من إمكانات.ويأتى الإلهام من متطلبات العصر التى تعى نفسها فى العبقرية الفردية.ومن الطبيعى أن يؤكد بلوخ على ضرورة التزامن مع اللحظة التاريخية الحاسمة كخاصية أساسية لتكوين العبقرية،أى لابد من التقاء الذاتى والموضوعى.وربما يكون من أوضح الأمثلة على ذلك أدباء ومفكرو عصر التنوير السابقون على الثورة الفرنسية،والأدباء العظام الذين جددوا الأدب الروسى الحديث قبل الثورة الروسية،وبعض أعلام أدبنا وفكرنا العربى الحديث الذين أسهموا فى تأسيس ما يسمى بالنهضة العربية أو ما يسمى بعصر التنوير العربى.

وأخيرا تأتى المرحلة الثالثة من مراحل الإنتاج والإبداع، وهى مرحلة العرض أو الشرح.فمن الطبيعى أن الإلهام (أو الحدس) المفاجئ لا يكفى لإتمام عمل فنى أو فكرى،لأنه مجرد بداية ونقطة انطلاق على طريق البناء والجهد الشاق الذى تستلزمه الصياغة والتشكيل والتفصيل .. الخ حتى يصبح العمل واقعيا حيا يمكن أن يؤثر على الواقع.وقد عبر كثير من المبدعين عن عجز

---

(١) حسن حنفى : شروط الابداع الفلسفى . القاهرة ، مجلة ابداع ، العدد السادس يونيو ١٩٩١- ص٤٩-٥٠.

الإلهام وحده عن إقامة عمل متكامل،وبينوا أن الفكرة المحورية التى هبطت عليهم بما يشبه الكشف المفاجئ قد استلزمت منهم بعد ذلك جهد عمر كامل لتوضيحها وتفصيلها وعرضها فى بناء متكامل.فيجب ألا يكون هناك فجوة بين الرؤيا والعمل وذلك على نحو ما يعبر فان جوخ بقوله :"إن الشعاع الأول للانطباع لابد أن يشارك فى عملية الرسم" ، والعبقرية كما يقول شوبنهور تشبه شخصا يصيب الهدف البعيد الذى لا يملك الآخرون القدرة على رؤيته.فالعبقرية هى إظهار درجة عالية من الوعى بال"ليس – بعد" فى الذات وفى العالم،بمعنى أنها وجود يتوسط ما قبل الوعى وما ظهر أخيرا وتشكل فى العالم وينطبق هذا على كل من العبقرية العلمية والأدبية،لأن ما يميز كلا منهما هو تشكيل مالم يتشكل بعد.فالعبقرية كوعى متقدم تنطوى على حساسية عالية لإمكانات لحظة التغيير الحاسمة فى العصر.ويكمن الوعى بال " ليس – بعد " فى التوقع العينى،فكل عمل أدبى يظل مدفوعا تجاه الجانب الآخر الخفى أى تجاه تصوره للمستقبل الذى لم يظهر بعد فى عصره،ولهذا السبب وحده تتضمن الأعمال الكبرى شيئا ما تقوله لكل المراحل التاريخية . والأعمال العبقرية لا تعبر عن يومها وإنما تلقى الضوء على وجه المستقبل.فالعمل الفنى الناجح ينطلق من الإلهامات والحدوس المنبئة بالجديد ليصورها فى صور وأفكار ورموز ومواقف وصيغ حية.والأعمال الفنية فى حقيقتها "بناءات نموذجية قلقة" للحقيقة التى لم تزل غائبة.وأخيرا فان العملية الإبداعية هى قمة الوعى،وهى اللون الأزرق فوق هذه القمة لأنه اللون المضاد للظلام،ولأن الذى لم يصبح بعد يشير إلى التقدم للأمام،إلى شروق فجر جديد[1].

فى النهاية يمكن القول إن الوعى المسبق بالجديد القادم أو ما يسميه بلوخ الوعى بال "ليس – بعد " حاضر فى وعى البشر على الرغم من عدم شعورهم به فى معظم الأحيان ،ولكنه يظهر فى أحلام اليقظة وفى النشاط المبدع.ويمكن القول أيضا إن بلوخ نفسه من خير الأمثلة على استشعار الوعى بال"ليس – بعد"،وأن الفكرة المحورية فى فلسفته (التى سبق الحديث عنها والتى تهبط على المبدعين بما يشبه الكشف المفاجئ وتستلزم منهم بعد ذلك جهد عمر كامل لتوضيحها وتفصيلها وعرضها فى بناء كامل) هذه الفكرة المحورية – وهى

---

(١) Bloch: Ibid. p. 125-126.

فكرة الأمل اليوتوبى– بدأت تراوده فى مرحلة الصبا بما يشبه الوعى المسبق أو الوعى الذى لم يتم الوعى به بعد.وقد استطاع فى مرحلة الشباب أن يشرحها شرحاً مفصلا ومفعما بالحيوية والقوة والجيشان فى كتابه الأول"روح اليوتوبيا"، ثم تتابعت أعماله التالية كالدوائر التى تحيط بنقطة المركز و تمتد لآفاق أوسع وأبعد،دون أن تغيب عنه تلك الفكرة المحورية التى استشعرها لأول مرة بصورة غير واعية فيما وصفه هو نفسه بالوعى المسبق أو الوعى الذى لم يتم الوعى به أو الوعى بالـ"ليس – بعد " . ولم يتوقف بعد ذلك طوال حياته الطويلة عن إلقاء أضواء الوعى الواضح عليها وتجميع خيوطها وعناصرها فى نسق حى شامل.

ثالثا : معوقات الوعى بالـ "ليس – بعد " :

يجد هذا الوعى مقاومة شديدة فى محاولة الظهور إلى النور ،كما يختلف نوع هذه المقاومة وأسلوبها.فالموضوعات أو الرغبات المكبوتة – بلغة علم النفس التحليلى – لاتجد طريقها إلى الوعى،لأن ثمة مقاومة تدفعها دائما إلى ما تحت الوعى،وما يتسرب منها يأتى فى شكل أحلام ليلية.ويجتهد التحليل النفسى فى تفسير هذه المقاومة وتحديدها لرفع موضوعات ما تحت الوعى إلى مستوى الوعى.ولما كانت هناك مقاومة للاوعى فهناك كذلك مقاومة للوعى بالـ"ليس – بعد ". ولكنها ليست مقاومة داخلية،كما هو الحال فى طبقة الوعى الباطن،بل ليست موجودة فى الذات الإنسانية على الإطلاق. إن ما يعوق الوعى بالـ "ليس – بعد" عوائق خارجية،إذ تعيش الأفكار فى تجانس وتوافق طالما بقيت فى نطاق الأفكار والخطط،ولكنها لا تكاد تخطو خطوة واحدة فى اتجاه الواقع حتى تبدأ الصعوبة،صعوبة الأقدام على الجديد.(١)

ويرى بلوخ أن النواة الناصعة للوعى تحيط بها هوامش معتمة لا تمتد إلى الماضى فحسب، وإنما تمتد كذلك إلى المستقبل.وبينما يهبط اللاوعى عند فرويد إلى الأعماق المظلمة تحت "عتبة الوعى"، فان اللاوعى الذى يقصده بلوخ ويسميه ما قبل الوعى يعلن عن نفسه – كتباشير الفجر – فى أعلى الهامش المظلم المحيط بالوعى،ويفاجئ الإنسان ويستحوذ على انتباهه فى أحلام اليقظة

---

(١) Ibid: p. 129.

على وجه الخصوص.وهذا الذى يسبق الوعى-من هواجس ورؤى وخواطر - لايجد الاهتمام الكافى، وربما يلقى مقاومة شديدة.ولكن هذه المقاومة تختلف تمام الاختلاف عن المقاومة التى تقابل بها الرواسب والعقد "المكبوتة" من قبل الوعى وما فوق الوعى فى التحليل النفسى،كما أنها - أى هذه المقاومة - تتم أصلا على مستوى غير سيكولوجى،فالمريض النفسى أو العصابى يهرب من الوعى الواضح بالمكبوت فى لاوعيه الباطن بحيث يكون العلاج فى هذه الحالة هو الارتفاع به إلى مستوى الوعى الذاتى الواضح،أما المقاومة التى يلقاها ما قبل الوعى فمن نوع آخر ولها أسباب أخرى.

من أهم العوائق التى تحول دون ظهور الوعى بالـ "ليس - بعد " العائق التاريخى أو بالأحرى العائق الاجتماعى والاقتصادى الذى يسلم بوجود التام والكامل منذ البداية،الأمر الذى يجهض كل محاولة للتقدم نحو الجديد.فهناك توقعات كثيرة ورؤى جسورة دخلت الوعى واستنارت بوعى الـ"ليس - بعد"،ولكن العائق الاجتماعى والاقتصادى حال دون تحقيقها.ويعتقد بلوخ أن المجتمعات التى أخذت بفكرة اللامتناهى - مثل المجتمع الإغريقى - قد سادتها أفكار استاتيكية أو سكونية،لأن المعرفة فى هذا المجتمع كانت معرفة تأملية استنباطية ولم تكن بطبيعتها معرفة عملية وفعالة،فحساب الكم اللامتناهى فى الصغر لم يعرفه اليونان ولم يكن من الممكن أن يعرفوه،على الرغم من أن زينون قد اقترب منه.ذلك لان أصغر كم فى هذا الحساب لا يتصور على أنه سكون،بل على أنه حركة متناهية فى الصغر،ولذلك بقيت فكرة العمل غريبة على هذا المجتمع القائم على طبقتى السادة والعبيد،حيث يتفرغ السادة للتفكير والتأمل،أما العمل فهو مهنة العبيد والأسرى[1]. ويحاول بلوخ تفسير غياب فكرة العمل عن المجتمع اليونانى بالرجوع إلى الابستمولوجيا أو النظرية المعرفية السائدة فى هذا المجتمع والتى اهتمت بفكرة الكيف والماهية والغاية ... الخ ويتضح هذا فى تفوق المجتمع اليونانى فى العلوم النظرية، وتقليله من شأن العلوم القائمة على العمل والتجريب.وهكذا كانت كل محاولة للاقتراب من الجديد تصطدم بهذه المعرفة التأملية السكونية.

---

(١) Ibid. p. 130,131.

كانت النزعة الرومانسية أيضا من أهم العوائق التى واجهت الوعى بالـ "ليس – بعد" ، فقد استعبدها الماضى،حين اعتبرت أن الكمال كله كان فى الماضى،فى القديم، فى الأصل والمنبع ، وهى المسئولة عن الارتداد الشديد نحو الماضى الذى راحت تتغنى به بدلا من الاتجاه نحو المستقبل.وعلى الرغم من الاعتراف بثورية الحركة الرومانسية على مستوى الإبداع المعتمد على الأعماق المظلمة الدفينة،فلا شك أن الحنين إلى الماضى الضائع – وهو من أهم سماتها العامة – قد شل حركتها الثورية والاجتماعية والسياسية،وعطل اندفاعها إلى الأمام نحو آفاق المستقبل . ولهذا سقط الأديب الرومانسى – الذى لا ينكر أحد تقدميته وثوريته على المستوى الإبداعى – سقط فى قبضة الماضى الذى تصور أنه هو العصر الذهبى وغنى له أعذب أغانيه المفعمة بالأسى والشجن[١]. وحتى التوقع الذى يميز النزعة الرومانسية فقد طريقه فى شعاب الماضى القديم والوسيط والأسطورة،ووضع الماضى فى مقابل المستقبل.لهذا لم تكن مفاجأة أن فترة الإنتاج والإبداع العقلى والفنى فى النزعة الرومانسية قد حركت الوعى بالـ "ليس – بعد" فى الاتجاه المعاكس، أى الاتجاه لقيمة الأسلاف، ومن ثم لم يكن للمستقبل هنا مكان.ويعارض بلوخ هذا الاتجاه مؤكدا أن الأنبياء أنفسهم لم يسلموا بأن العالم كامل منذ البداية،ولم يقولوا إن كل شئ كان طيبا فى الماضى،بل بشروا بالسماء الجديدة والأرض الجديدة.ويأتى رفض بلوخ لبعض جوانب الحركة الرومانسية من منطلق رفضه لفكرة التذكر التىسادت العلم من أفلاطون حتى هيجل،وإيمانه بأن هذه الفكرة من أكبر المعوقات التى حجبت الوعى بالـ "ليس – بعد" عن النور طوال التاريخ الفلسفى [٢].

وهناك بالإضافة إلى ما سبق معوقات أخرى عديدة . فالتحليل النفسى – على سبيل المثال – هو أحد هذه المعوقات، إذ تطور فى طبقة أحيلت للتقاعد،وهى الطبقة البرجوازية التى كانت موضع دراسة فرويد. والمجتمع البرجوازى لا يهتم بالتفكير فى الغد، انه مجتمع بدون مستقبل،يفتقر للباعث المادى الذى يجعله يفصل الوعى بالـ "ليس–بعد" عن الوعى الذى لم يعد يعى.كما يعارض بلوخ فكرة العودة للمراحل البدائية عند يونج،لأن اللا وعى

(١) Ibid. p. 135.

(٢) Ibid: p. 135-136.

البدائى يهدد المستقبل،وما يظهر منه إلى النور هو نوع من النكوص.فعلم النفس البرجوازى – كما يسميه بلوخ – لم ينتبه إلى الجديد بوصفه أهم سمات الوعى بالـ "ليس – بعد".

كانت اليوتوبيات الاجتماعية أيضا من معوقات الوعى بالـ "ليس– بعد" ،بما فى ذلك اليوتوبيات التى غلب عليها التوقع – مثل يوتوبيات مور وكامبانيلا وبيكون – فكلها لم تكن قادرة على التطور بسبب النزعة السكونية التى سادتها،والأصل البرجوازى الذى صدرت عنه،وعدم معرفة أصحابها بالممكن الواقعى الذى كان ماثلا على أيامهم فى العالم المادى والاجتماعى. لقد تسبب هذا كله فى عدم ظهور مفهوم الجديد،كما أدت هذه الروح السكونية إلى قمع النظرة التقدمية فى مذهب ليبنتز،وفى فلسفات الصيرورة والتقدم مثل فلسفة هيجل الجدلية. ويستشهد بلوخ على هذا بنص شهير لهيجل من الظاهريات يعكس تأثره– أى هيجل – الواضح بالثورة الفرنسية، ويوحى فى ظاهره بأن الجدل الهيجلى يفسح مجالاً للجديد المقبل،وإن كان فى واقع الأمر يدور فى دائرة التذكر والرجوع إلى الواحد المطلق : "وكما أن النفس الأول الذى يلتقطه الطفل–بعد فترة طويلة من التغذى فى صمت – يكسر استمرار النمو المتصل،مما يعد وثبة أو طفرة كيفية مرتبطة بميلاد الطفل،كذلك فإن العقل المتطور ينضج ببطء وفى صمت نحو شكل جديد،ويفكك بنية عالمه السابق بحيث تدل أعراضه المنعزلة على الاهتزاز الذى أصابه من تلك التفاهة والملل الذى يتسرب إلى العقلية السائدة،مع الشعور الغامض بأن ثمة شيئا مجهولا يوشك إن يقع بما يعلن عن وجود شئ سيتحقق فى المستقبل القريب . هذا التصدع والانهيار التدريجى الذى لم يغير شيئا من ملامح الكل يقطعه انفتاح مفاجئ أشبه ما يكون بسطوع بناء جديد لعالم جديد"(١)

وثمة نص آخر من مقدمة الظاهريات أيضا يبين كيف أن مشروع الجدل الهيجلى العظيم قد ظل محاصرا بطوق الحقيقة المطلقة الساكنه أو الثابتة: "إن الظاهرة هى النشؤ والزوال الذى لا يمكن أن يقال عنه انه ينشأ ويزول، وإنما

---

(١) Hegel: The phenomenology of Mind. Translated with an introduction and Notes by J.B. Baillie. Revised and Corrected throughout. London, George Allen, Unwin LTD. 1931.p. 75.

يكون فى ذاته ويؤلف واقع حياة الحقيقة وحركتها، والمختزن فى هذه الحركة الكلية المتصورة بوصفها سكونا،وذلك الذى يميز نفسه فى داخلها ويهب الوجود الخاص،هو ذلك الذى يتذكر، ووجوده هو معرفته بذاته"[١]

ويقف بلوخ وقفة قصيرة – من بين الفلسفات المعاصرة – عند فلسفة برجسون التى يجد فيها أحد عوائق الاندفاع إلى الجديد،لأنها خالية من التوقع،ولأن الاندفاع الحيوى عند برجسون هو تغيير الاتجاه بشكل مستمر كما فى المنحنى فى دورة مستمرة يبقى فيها الجديد هو نفس القديم. وما يسمى بالحدس يدخل فى ديمومة مستمرة حيث كل شئ يجب أن يكون جديدا دائما،ومع ذلك لا يحقق الجديد الفعلى بسبب فكرة اللانهائية الشاملة التى تحيط به من كل الأنحاء مجردة عن أى هدف محدد تسعى إليه.لذلك يبقى كل شئ فى الواقع مرتبا ومعدا من قبل – فليس ثمة ميلاد حقيقى جديد ولا مغامرة إلى الماوراء،بل إن برجسون ليعارض فكرة التقدم نحو الهدف،ولهذا لا يختلف التجدد لديه كثيرا عن التذكر،فهو دائما موجود،ودائما ما يعود،لكنه فى الواقع يصطدم بالثبات المحيط به.

حالت كل هذه المعوقات التى أشرنا إليها دون ظهور الوعى بالـ "ليس – بعد " للنور،فظل هذا الوعى مجهولا حتى الآن ولم يكتشف بعد.وقد سبق أن رأينا أن المقابل له فى العالم المادى هو "مالم يصبح بعد "وكلاهما مرتبط بمقولات حقيقية هى : الأمام والجديد والممكن الموضوعى.هذه المقولات– التى يتعذر أن تندرج تحت نظرية التذكر –لم يكن لها وجود فعلى قبل ماركس.فالماركسية – فى رأى بلوخ – هى أول من وضع مفهوم المعرفة داخل العالم،وأول من وضع المستقبل داخل قبضتنا العملية والنظرية.ومعنى هذا أن الوعى بالـ "ليس – بعد" ظل مجهولا،لأنه لا يأتى عن طريق التذكر وإنما يأتى عن طريق الحدس.ولهذا يمكن القول إن عصرنا الحاضر فقط هو الذى يملك الشروط الاجتماعية والاقتصادية لنظرية الوعى بالـ "ليس – بعد " وما يرتبط بها فى العالم المادى وهو الذى يسميه مالم يصبح بعد[٢] وقد يبدو فى كلام بلوخ

---

(١) Hegel : Ibid, p. 105-106.

(٢) Bloch : p. of H. V.I. p. 139-142.

عن الماركسية الكثير من الشطط والمبالغة.ولكن المهم أنـه لـم يبـق مجـرد كـلام ولا مجرد مزاعم طموحة، وإنما هى أفكار حاول أن يضع لها أساسا انطولوجيـا متينا تقوم عليه،وهذا بطبيعة الحال هو الجانب النسقى الذى يستحق الانتباه.

أمكن تمييز الوعى بالـ "ليس – بعد " عن اللاوعى،والتعرف على المعوقات الفكرية والاجتماعية التى حالت دون ظهوره إلى النور.فكيف يمكن اكتشاف هـذا الـ"ليس – بعد" فى أنفسنا وفى العالم الخـارجى؟ يكتشـف الوعـى بالـ "ليس – بعد" عن طريق الحدس لا عن طريـق التذكـر.ولكن كيـف يمكـن اكتشـاف هـذا الحدس؟ يرى بلوخ أن الوعى بالـ " ليس – بعد". هو وظيفة يوتوبية،وهو يكتشف بالتوقع،لأن التوقع هو ما يميز النظرة إلى الإمام Forward glance وهو يفرق بيـن نوعين من التوقع Expectation: توقع مرضـى،كمـا فـى الحـالات التـي يصاحبهـا اضطرابات عصبية وتقلصات مثل حدة الإدراك (الاستبصار) التى توصف بأنها توقع،وإن لم تكن فى الواقع سوى نتيجة اضطرابات عصبية ونفسـية ومثـل هـذا النوع المرضى له تاريخ طويل تمتد جذوره فى العصور القديمة والوسـيطة كمـا يرتبط بالشعوذة والخرافة والمعجزة،وذلـك قبـل ان يبـدأ فـى الخضـوع للدراسـة العلمية المنظمة فيما يسمى اليوم ب"ماوراء علم النفس" Parapsychology. وهنـاك ظواهر عديدة تعتمد على استنتاج أشياء حدثت مرات عديدة فى الماضى ويمكـن أن تتكرر فى المستقبل.وهذا النوع من التوقع لايحمل جديدا ويسميه بلوخ التوقـع التراجعى الذى يكـون المسـتقبل فيـه كاذبـا أوخادعـا. وهنـاك توقـع منتـج: وهـو ضرب من الحدس،يختلف اختلافا كاملا عن الغريزة، وهذا النوع من التوقع يبدأ مع مرحلة الشباب التى تتصف بالنزوع التغيير،والتمرد علـى الواقـع القـائم،كمـا تتميز بالابداع العقلى.انه توقع واع نفسه ومنفتح على العـالم الخـارجى،كمـا أنـه يحدث للانسان وهو فى كامل وعيه ويقظته.ويضرب بلوخ أمثلة علـى ذلـك مـن ثورة الفلاحين فى ألمانيا عام ١٥٢٥،ومن جماهير الثورتين الفرنسية والروسـية الذيـن امتـلأت نفوسـهم بصـور وأخيلـة حفزتهـم علـى الثـورة driving images واستنارت بالمستقبل الحقيقى،أى بمملكة الحرية.ويعارض بلـوخ المسـتقبل الـذى يزعمه البعض عن طريق النبوأت الغيبية،فبيكون – على سبيل المثال – لم يكـن نبيـا،وإنمـا هـو يوتوبـى علـى درجـة عاليـة مـن الفطنـة،ولذلـك أدرك الإمكانـات الموضوعية الكامنة فى واقع عصره فكانت "أطلنطا الجديـدة"،التـى لـم تقـم علـى

نبؤات غيبية وانما استشرفت الإمكانات العلمية والتكنولوجيـة التىكـانت بذورهـا كامنة فى عصره[1].

إن النظرة الى الأمام التى تميز الوعى بالـ "ليس – بعد " – كما سبق القـول – تسعى لإظهار الحلم إلى النور،وعندئذ يكون التوقع صريحـا.ويبدأ الأمـل فـى الازدهارويصبح هذا الأمل نفسه وظيفة يوتوبية.ولا يكـون مضمـون الحلـم فـى هذه الحالة أفكارا خيالية مصطنعة مثل فكرة "الجبل الذهبى" ، وإنما يكون أفكاراً تنزع إلى التحقق،وتضع مادتها الخام فى مستقبل أفضل ومختلف تمام الاختـلاف عن الواقع القائم.هذه الافكار الخيالية التى تحدد الوظيفة اليوتوبية تتوقـع الممكـن الواقعى a real possible وبذلـك لا تكـون الوظيفـة اليوتوبيـة مجـرد تفكير مفعـم بالأمانى Wishful thinking ، لان هذا النوع من التفكير قد أساء لليوتوبيات لقـرون عدة.فاليوتوبيا المجردة مضللة أو هى تحقق وظيفة يوتوبية فجـة وغير ناضجـة وغير متطورة،ولا تقوم على أساس صلـب.وفضـلا عن ذلـك فليـس لهـا علاقـة بالممكن الواقعـى،ولا تتجـه اتجاهـا حقيقيـا إلـى الأمـام أوإلـى مـا هـو أفضـل[2]. والكفاح الحقيقى ضد الفجاجة والتجريد هـو الاخـلاص للوظيفـة اليوتوبيـة التـى تضع عينها على الواقع الفعلـى وعلـى الإمكـان الحقيقـى الموضوعـى.وهـذا هـو نضـوج الوظيفة اليوتوبية الذى لا يضلل أبداً[3] . فمما لاشك فيه أن خيال الإنسان وإرادته المبدعة لهما وظيفة هامة فى صيرورة التاريخ.

إن نقطة الاتصال بين الأحـلام والواقـع هـى ارتبـاط الوظيفـة اليوتوبيـة للـ "ليس –بعد" بالممكن الواقعى،ويرى بلوخ أن الماركسية هى التى دفعـت الأحـلام إلى الأمام وشددت على ارتباطها بالواقع العينى،وأدركت الأمل على ضوء جـدل مـادى متعـال.وهـذا يؤكـد أيضـا أن الوظيفـة اليوتوبيـة متعاليـة بـدون علــو لأن اليوتوبيا بطبيعتها متعالية،ولكنه ليس تعاليا بالمعنى الدينى أو الصوفى أو المثالى المألوف، وإنما تعلو على الواقع الحاضر نحو واقع آخر أفضـل،ويدعمهـا التقدم ويلازمها،بحيث تكون دائما فى حالة أمل وتوقع موضوعـى لمـا لـم يصبـح بعـد

---

(١) Ibid: P. 143-144.

(٢) Ibid: p. 144.

(٣) Ibid: p. 145.

بشكل أفضل . يضاف إلى هذا أنها نوع من الفعالية الحية يمكنها إدراك الأمل المتوقع الذى يتحقق بالتخطيط الإرادى،إذ لابد أن تكون الإرادة والإصرار وراء الأمل.وعلى هذا فإن مضمون الأمل المستنير الواعى،والوظيفة اليوتوبية الإيجابية – هو مضمون تاريخى وثقافة إنسانية تجسد الفكر اليوتوبى العينى.

ومن هنا يعارض بلوخ النزعة المثالية الألمانية المتعالية عند كل من كانط وفشته،تلك النزعة التى أعلت من شأن العقل والأنا وقوتهما المطلقة.فعالم المعرفة المثالية ليس عالما يوتوبيا بأية صورة من الصور.وقد ارتبطت البرجوازية الألمانية بالذات المثالية.وعلى الرغم من أن العامل الذاتى له دور إيجابى فى الوظيفة اليوتوبية،إلا أنه لا يكفى وحده ،ولابد أن يكمله العامل الموضوعى لكى يكون التوجه اليوتوبى إلى الممكن الواقعى أمرا ممكنا.صحيح أن خيالات الأمل وصوره الذاتية لها أساسها فى الواقع الموضوعى،ولكن التوقع والأمل والقصد المتجه إلى إمكان لم يتحقق بعد ليست هى وحدها السمات الأساسية للوعى الانسانى. إن هذا الوعى – إذا فهمناه فهما عينيا صحيحا – هو تحديد أساسى فى إطار الواقع الموضوعى فى مجموعه،وكما أن التوقع الذاتى يتخلله الـ "ليس – بعد " فكذلك يصدق نفس الشئ على الواقع الموضوعى[1] .

هكذا نرى أن العامل الذاتى لا يمكن ان يتخطى القوانين الاقتصادية والاجتماعية الموضوعية،بل ان هناك تفاعلا جدليا بين التناقضات الموضوعية والتناقض الذاتى.ولكن ما علاقة الوعى بالـ "ليس – بعد " ووظيفته اليوتوبية ببعض النزعات أو المذاهب التى حاولت أن تطوع هذا الوعى لمصلحتها الخاصة فوجهت الوظيفة اليوتوبية للاتجاه المضاد مما أدى إلى نشأة الوعى الزائف ووظيفته اليوتوبية المضللة؟ لابد للإجابة على هذا السؤال من النظر فى بعض المذاهب والنزعات (أو الاتجاهات) التى زيفت الوعى اليوتوبى نتيجة علاقتها الفاسدة بالـ "ليس–بعد".

---

(١) Ibid: p. 146-147.

١- علاقة الوظيفة اليوتوبية بمذهب المصلحة :

حاول أصحاب مذهب المصلحة أو المنفعة أمثال ما ندفيل (١٦٧٠-١٧٣٣) وآدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) الربط بين الوظيفة اليوتوبية ومصلحة الطبقة البرجوازية،وهى محاولة يائسة لإظهار رجل الاقتصاد الرأسمالى كما لو كان يوتوبيا،طبقا للمبدأ الذى روج له آدم سميث وزعم فيه أن المصلحة الخاصة تحقق فى النهاية المصلحة العامة.فمن المعروف ان آدم سميث قدم فى كتابه "ثروة الأمم" مذهبا فى الاقتصاد السياسى يقوم على الاقتصاد الحر الذى يخضع لحرية العرض والطلب ويحكمه قانون خفى يطلق عليه اسم المنفعة أو المصلحة،و مفاده أن مصالح الأفراد الخاصة – ويعنى بالأفراد الطبقة الرأسمالية أو طبقة أصحاب الأعمال – تتوافق فى نهاية المطاف مع المصلحة العامة للشعب. وقد ترتب على هذا المذهب اهتمام القلة الرأسمالية بعامل الربح وإهدارها لحقوق الأغلبية من العمال،وكأن الصورة المفعمة بالأمانى فى هذا المذهب هى حرية الربح التى ليس لها حدود،وتحقيق الثروة عن طريق ما يسمى بفائض القيمة – طبقا للتحليل الماركسى لرأس المال – الذى ينتزع من العمال بحيث يتحول جهدهم وعملهم إلى سلعة تخضع للعرض والطلب،وتصبح الكائنات البشرية ذاتها سلعا تباع وتشترى،ولا شك أن المذهب – الذى لا يراعى الحد الأدنى لحقوق العمال – لا يقوم على أية نزعة إنسانية، وإنما يقوم على خداع زائف وسافر لما يدعيه من تطابق المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة.وكان من الطبيعى أن يرفض بلوخ هذه العلاقة ويدين مذهب آدم سميث فى الاقتصاد وينكر أية علاقة لهذا المذهب الذى تحكمه الأنانية بالوظيفة اليوتوبية،ويؤكد فى النهاية أن الوعى الناتج من هذه العلاقة لابد أن يكون نوعا من الوعى الزائف[1].

٢- علاقة الوظيفة اليوتوبية بالأيديولوجيا :

اختلفت الآراء حول علاقة اليوتوبيا بالأيديولوجيا،فالأولى تنطوى على رفض الواقع الفعلى والرغبة فى تجاوز النظام القائم إلى آخر أفضل منه،بينما

---

(١) Ibid: p. 150.

تنطوى الثانية-الأيديولوجيا-كما يدل تاريخ الكلمة - على معانى متعددة اختلفت من عصر لآخر. فهى عند كارل مانهايم لها معنيان متميزان وقابلان للانفصال، وهما المعنى الجزئى والمعنى الكلى."فالمعنى الجزئى يكون هو المقصود ضمنا عندما تدل الكلمة على أننا نتخذ موقفا متشككا تجاه الأفكار والتصورات التى يتقدم بها خصمنا،إذ نعتبرها تمويهات واعية تخفى الطبيعة الحقيقية لوضع لن يكون الاعتراف بحقيقته متفقا مع مصالح هذا الخصم.أما التصور الكلى الأكثر شمولا للفظة الأيديولوجية فيشير إلى أيديولوجيا عصر ما أو أيديولوجيا جماعة تاريخية - اجتماعية محددة،كايديولوجيا طبقة مثلا،عندما يكون هدفنا هو توضيح سمات وتركيب البناء الكلى لعقلية ذلك العصر أو هذه الجماعة"[١]. وفى رأى مانهايم أيضا "ان الماركسية هى أول من جمع بين التصور الجزئى والكلى للأيديولوجيا، كما كانت أول من منح التأكيد المناسب لدور مركز الطبقات واهتماماتها فى تطور الفكر.ولأن جذور الماركسية موجودة فى الفلسفة الهيجيلية،فقد استطاعت الماركسية أن تتجاوز المستوى السيكولوجى فى التحليل وأن تضع المشكلة فى سياق فلسفى أشمل"[٢].

وعلى الرغم من التاريخ الطويل للفظة الأيديولوجيا ومعناها والذى يسبق الماركسية سبقا تاريخيا،إلا انه استقر فى أذهان معظم الناس المعنى الذى أضفته الماركسية على الكلمة،وهى أنها تبرير وإقرار لوضع قائم بالفعل لصالح الطبقة الحاكمة.بهذا المعنى يعد كلا المفهومين - أى اليوتوبيا والأيديولوجيا - على النقيض من الآخر. أحدهما - اليوتوبيا - ينشد الثورة على الأوضاع القائمة ويلتحم بحركة التاريخ المتغيرة وينغمس فىصيرورته. والآخر- الأيديولوجيا - ينشد السكون ويقر أوضاعا ثابتة بل ويصوغ لها منظومة من الأفكار التى تضمن استمرارها وثباتها.

ويتبنى بلوخ وجهة النظر الماركسية التى تقول إن الأيديولوجيا نشأت نتيجة لمبدأ تقسيم العمل والفصل بين العمل الذهنى والعمل اليدوى مما نتج عنه الوعى

---

(١) مانهايم ، كارل : الأيديولوجيا واليوتوبيا . ترجمة د. محمد رجا عبد الرحمن الدرينى . الكويت،شركة المكتبات الكويتية ، ١٩٨٠. ص١٢٩.

(٢) المرجع السابق : ص ١٤٥.

الزائف (..) ولم تقم الأيديولوجيا إلا لتكون لسان حال الطبقة الحاكمة،ولتختلق من المبررات ما يخدم مصالح تلك الطبقة ويضفى الشرعية على كل ما تتمتع به من امتيازات، بل ولتبرر أيضا الظروف الاجتماعية القائمة وتتجاهل الظروف الاقتصادية التى سببت معاناة الطبقة العاملة [1]، وتلك هى العناصر التى يقوم عليها مجتمع الطبقة.ويرى بلوخ أن الأيديولوجيا – بهذا المعنى –قد شوهت وحرفت الوظيفة اليوتوبية للوعى بالـ "ليس – بعد". فالأيديولوجيا بوصفها منظومة للأفكار والمعتقدات التى تبرر الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية القائمة لمصلحة الطبقة الحاكمة،تتعارض وظيفتها مع الوظيفة اليوتوبية التى هى تطلع للمستقبل،وقدرة على اكتشاف إمكانات لم توجد بعد على أرض الواقع.فاليوتوبيا عند بلوخ ليست مرادفة للواقع المعطى ، وهو لا يقسم الوجود إلى قسمين،واحد فعلى واقعى والآخر يوتوبى، وإنما الحقيقة هى تجسدهما معا ، لذلك فأى نسق عنده يجب أن يظل مفتوحا ويتيح مكانا لما لم يتم ولم ينته وما يزال كامنا وهو اليوتوبى الذى يسعى دائما لتقويض وهدم ما هو زائف،وبذلك ينتج واقعا قادما مختلفا.لقد بقيت فكرة "اليوتوبيا الواقعية أو العينية" هى مركز تفكير بلوخ فى فلسفة التاريخ حتى تمكن من تدعيمها على أسس انطولوجية ومعرفية وأنثروبولوجية خالصه جعلها محور نسقه المفتوح.

وعلى الرغم من التعارض السابق بين كل مَن المفهومين (الأيديولوجيا واليوتوبيا)،فهناك – كما يقول مانهايم – علاقة جدلية بين اليوتوبيا والنظام الموجود:"والمقصود بهذا أن كل عصر ينجب فى فئات اجتماعية مختلفة المواقع تلك الأفكار والقيم التى تحتوى بشكل مكثف على الميول غير المتحققة والرغبات غير المشبعة التى تمثل احتياجات ذلك العصر ، حينذاك تصبح هذه العناصر الفكرية هى المادة المتفجرة لتحطيم حدود النظام الموجود.وهكذا ينجب النظام الموجود يوتوبيات،وهذه بدورها تحطم حدود النظام القائم وتجعله حرا فى التطور باتجاه نظام الوجود التالى".[2] أما عن علاقة الأيديولوجيا بالوظيفة اليوتوبية عند بلوخ،فقد أسفرت عن ظاهرة حقيقية وهامة،هى ما يطلق عليه اسم

---

(1) Edwards, paul (editor): Encyclopedia of philosophy. New York, Macmillan, 1972 p. 125-126.

(٢) مانهايم ، كارل : الايديولوجيا واليوتوبيا . الترجمة العربية . ص ٢٥٢ – ٢٥٣.

الفائض الثقافى [1]، لأن خلود بعض الأعمال الكبرى فى الفن والعلم والفلسفة عبر الحضارات المختلفة يدل على بقاء شئ ما يسمو على الوعى الزائف الذى طالما حاول استغلال هذه الأعمال لتبرير أوضاع وعلاقات السلطة السائدة فى مجتمع معين.إن أمثال هذه الأعمال موجهة إلى المستقبل،ومن الممكن نقلها من تربتها التاريخية والاجتماعية الأولى واستيعابها فى تربة ثقافية أخرى.

ويضرب بلوخ أمثلة كثيرة على ذلك مثل الأكروبولس وهو الأثر اليونانى الهام الذى ينتمى إلى مجتمع السادة والعبيد،وكاتدرائية استراسبورج التى تمثل المجتمع الإقطاعى. ومع ذلك فلا هذه ولا ذاك قد اختفيا مع اختفاء الأساس الاجتماعى الذى ينتميان إليه. كذلك الأعمال الفلسفية الكبرى التى تتميز بارتفاع درجة الوعى فيها.إنها تسمح بنظرة أبعد داخل المستقبل ، فكل هذه الأعمال تتسم بالشباب الدائم وتنطوى دائما على منظور جديد [2]. وإذا كانت الأعمال الفنية تعكس أيديولوجية عصرها، فإنها تحتوى على " فائض يوتوبى " يزيد عن هذه الأيديولوجية ويتجاوزها وينتقد الوعى السائد فيها – (وهو غالبا ما يكون وعيا زائفا يهدف إلى تدعيم الوجود الاجتماعى القائم) – لصالح وعى يوتوبى يتخطى العصر الواقع.فالفنان يرسم النموذج الذى يفتقده فى عصره ويحاول أن يعبر عنه تعبيرا ينفذ إلى الوعى ويؤثر على الواقع أو يشق صدره على حد قول بلوخ.ولن يتم له ذلك حتى يكون نموذجا يوتوبيا يصور الجديد القادم الذى ولد – كما سلف القول–فى منطقة الوعى المسبق أو : الوعى بالـ "ليس – بعد" ثم نما واكتمل فى منطقة الوعى.

وبالتالى فان الأيديولوجيا التى ينظر إليها من هذا الجانب لا يمكن أن توصف بأنها وعى زائف. والخلاصة أن الايديولوجية الثورية الاشتراكية – فيما يرى بلوخ –هى وحدها التى تملك الوعى الحقيقى الذى يضع عينيه على الواقع الحاضر والمستقبل معا.فكما يقول ماركس فىخطابه إلى روجا عام

---

(١) ما يسميه بلوخ بالفائض الثقافى هو الجزء المتبقى من كل ثقافة كبرى،أى ذلك الجزء الذى يعلو على مكان و زمان الظروف التاريخية والاجتماعية لهذه الثقافة لتبقى موروثا أو فائضا ثقافيا يتسم بالشباب والخلود وتعيد الأجيال التالية انتاجه بوعى ثقافى جديد.

(٢) Bloch: p. of H. V. I. p. 155.

١٨٤٣ : "إن شعارنا يجب ان يكون إصلاح الوعى،لا عن طريق المعتقدات القاطعة dogmas ، بل عن طريق تحليل الوعى الغامض الذى ما زال غير واضح لنفسه. عندئذ يتضح أن العالم قد ظل وقتا طويلا يمتلك حلم المادة dream of matter وقد أصبح الواجب الوحيد عليه أن يمتلك الوعى بها لكى يمتلكها هى نفسها امتلاكا واقعيا. وسوف يتضح أيضا أن المسألة ليست مسألة انقطاع فكرى بين الماضى والمستقبل بل مسألة استمرار ومواصلة أفكار الماضى". فحتى الأيديولوجيات المرتبطة بالمجتمعات الطبقية لديها جانب يتجاوز وعيها الزائف ويفوقه وهذا الجانب هو الفائض الثقافى (١).

يأخذ بلوخ إذن من الأيديولوجيا هذا الموروث الثقافى الذى لم يوجد فى مجتمعه ولمجتمعه فقط، وإنما وجد ليعاد إنتاجه وقراءته فى ظل مجتمعات وعصور وحضارات أخرى. وهكذا يبقى من الأيديولوجيا مشكلة الموروث الثقافى، وكيف أن الأعمال المتميزة الباقية من البناء الفوقى تعيد إنتاج نفسها بشكل تقدمى فى وعى ثقافى جديد حتى بعد انتهاء أساسها الاجتماعى. وكل ثقافة كبرى لديها فائض ثقافى علاوة على أيديولوجيتها فى الزمان والمكان المحددين.والوظيفة اليوتوبية هى التى تعيد إنتاج هذا الفائض فى إبداعات وتفسيرات وقراءات جديدة.لكن هذه الوظيفة اليوتوبية ليست ساكنة ولا ثابتة، بل لابد لها أن تكون متغيرة ومتحولة فى التاريخ لتواكب صيرورة الواقع الفعلى،وتلحق بالتغيرات التاريخية،حتى لا يفرز العنصر اليوتوبى عالما خاليا من أى جديد،عالما لا يكون المستقبل فيه سوى تكرار للماضى.وإذا كان سقوط الأيديولوجية – كما يقول مانهايم – "يمثل أزمة لطبقة معينة فقط،فان زوال العنصر اليوتوبى زوالا تاما من الفكر والفعل البشريين سوف يعنى أن الطبيعة البشرية والتطور الإنسانى سيتخذان طابعا جديدا كل الجدة.إن اختفاء اليوتوبيا سيخلق وضعا ساكنا جامدا لا يكون الإنسان فيه أكثر من شئ ساكن جامد، وستواجهنا حينذاك أكبر ظاهرة متناقضة تخطر على البال أو فى الخيال : وهى أن الإنسان الذى فاز بأكبر سيطرة على الوجود،يصبح – حين يترك بلا مثل

---

(١) Ibid: p. 155-156.

عليا – مجرد مخلوق عشوائي، وإذا تخلى عن اليوتوبيات فانه يضيع إرادته فى صنع التاريخ،ويضيع معها قدرته على فهم التاريخ'[1].

٣- علاقة الوظيفة اليوتوبية بالنماذج الأولية[2]:

تتميز الوظيفة اليوتوبية للوعى بالـ "ليس – بعد" بالثنائية شأنها فى ذلك شأن كل شئ آخر،فنحن نرى التقدم والتخلف فى حركة متزامنة.ويستشهد بلوخ بفاوست جوته عندما يقول الشيطان مفيستو لفاوست :"أذن فاهبط إلى الأعماق ! أو يمكننى أن أقول ارتفع فالامر سيان ". وهو يذكر هذه العبارة ليزداد اقتناعا بأن المبدأ اليوتوبى هو مبدأ جدلى موجود منذ القدم فىكل أشكال الحضارة ومظاهرها وفى كل فروعها،ولذلك فهو يتتبع هذا المبدأ فى كل شئ ويبحث عن الأمل المغمور فى النماذج الأولية التى تتضمن عناصر يوتوبية لم تتحقق بعد[3]. وينتقد بلوخ النماذج الأولية عند يونج الذى تصورها ثابتة وساكنة،مع أنها فى حقيقة الأمر متحركة غير ثابتة، وإنما تتخذ فى كل عصر تاريخى أشكالا متجددة ذات معنى يوتوبى دال على مضامين العصر ومتجاوز لها إلى الأمام والمستقبل[4].

ويعود بلوخ لفاوست جوته مرة أخرى،عندما يرى هيلين فى كل امرأة:

ينبغى لك أن تشاهد نموذج النساء جميعا

بهذا الشراب فى جوفك ستشاهد

---

(١) مانهايم ، كارل : الايديولوجية واليوتوبيا ، الترجمة العربية . ٣٠٦.

(٢) Archetypes تشتق الكلمة من الكلمتين اليونانيتين Typon , Arche اللتين تعنيان المشكل أو المكون فى مبدأ الأمر.وقد استخدم عالم النفس السويسرى كارل جوستاف يونج اصطلاح النماذج الأولية بمعنى النموذج الأصلى أو الشكل الأولى للعناصر البنائية التى يتكون منها اللاوعى الجمعى،أى الامكانات المسبقة لكل التجارب والاحداث النفسي(Baldwin ,J.M (editor) Dictionary of philosophy and psychology U.S.A., peter Smith.1960 V.I. p.66).

(٣) Bloch: Ibid. p. 158-159.

(٤) Ibid: p. 160.

هيلانه فى كل امرأة تراها[1]

والمعروف أن هيلين هى النموذج الأصلى للجمال،ويتحرك هذا النموذج الذى كان قد هبط إلى غياهب الماضى،واستحضره الشيطان من مكمنه ليرتفع به إلى أعلى فى عصر فاوست المختلف عن عصره، مما يدل على أن من الممكن أن تصبح المادة اليوتوبية عينية فى النماذج الأولية،وهذا المظهر اليوتوبى يجب أن ننظر إليه نظرة لا تعود به إلى الخلف ولكن تدفعه وتقوده إلى الأمام .. إلى المستقبل.

ويتوقف بلوخ عند النماذج الأولية للنزعة الرومانسية التى جعلتها تركن إلى الماضى وتتسم بالحنين الدائم إليه، وترتدى قناعه فحسب،ولم تتخذ منه قوة دافعة للمستقبل،بل ارتبطت إلى حد كبير بنظرية المثل الأفلاطونية – على الرغم من الاختلاف بينهما – حيث استعارت الأولى من هذه الأخيرة فكرة إعادة التذكر.فالمثل عند أفلاطون سماوية متعالية.أما فى الرومانسية فهى نكوص لعصور سابقة،ولهذا تحولت العلاقة بين الوظيفة اليوتوبية والنماذج الأولية إلى علاقة تراجعية أو رجعية Reactionary ، تتميز بالنظر إلى الوراء.وتحول الانتباه عن الحاضر الفعلى وقوته الدافعة إلى الأمام إلى الماضى فمنع انفتاح الحاضر والماضى معا على المستقبل[2].

ويعتبر بلوخ أن هذا سوء فهم من الرومانسيين للنماذج الأولية،لأن البعد اليوتوبى فى هذه النماذج لا يمكن تحقيقة من خلال العناصر الأصلية، وإنما يتحول خلال التاريخ ويمضى فى مساره بعيدا عن الأصل.وتحتاج كل النماذج الأولية إلى معالجة يوتوبية،وبذلك يظهر نموذج جديد بعيد عن الأصول الأولية ويدخل فى مضمون جديد بالكامل.إن النماذج الأولية موجودة فى كل الأعمال الأدبية والأساطير والديانات والمأثورات الشعبية،فرائعة جوته "فاوست" : على سبيل المثال – مليئة بهذه النماذج، خاصة فى الجزء الثانى.ولكنها ليست نسخا من التجربة الأولى.وكل عصر يستخدم المضمون ويعيد توظيفه من جديد ويفض الغلاف الذى يحيط بالأمل الكامن فى هذه النماذج،وربما يتضح هذا فى

---

(١) حوته : فاوست . الترجمة العربية . النص المسرحى الأول . ص ١٠٣.

(٢) Bloch : p. of . H. Vl. p. 162.

السيمفونية السابعة لبتهوفن،وفى أوبرا "الناى السحرى"لموتسارت وغيرها من الأوبرات التى تناولت موضوعات قديمة برؤية جديدة مثل "أوديب" و "انتيجون" و "اليكترا" حيث استخدمت المجازات والرموز الأولية وسيلة للتنوير[1].

الوظيفة اليوتوبية إذن، أو وظيفة الوعى بالـ "ليس – بعد " ، هى رسم ما قد كان وما يزال جديرا بأن يبقى فى المستقبل.وهى تفصح عما لم يتكشف فى الماضى،ولا تكشف فقط عن الفائض الثقافى،بل ترجع أيضا للخلف – بالمعنى الثنائى السابق – لتكشف عن توقع قديم لوعى الـ "ليس – بعد"، بوصفه مادة لم تتحقق بعد. إن المرساة التى تغرق أسفل القاع هى نفسها مرساة الأمل ،وما يغرق للأعماق يملك ما ينهض به إلى أعلى.وهذه الطبيعة الثنائية للوظيفة اليوتوبية تثبت قيمتها عندما تحول النماذج الأولية إلى علامات حقيقية أو رموز واقعية تنتزع هذا الجزء من الماضى ومن الأسطورة وتعيد توظيفه فى مسار التاريخ.

٤– علاقة الوظيفة اليوتوبية بالمثل العليا :

يحدد بلوغ المثل الأعلى بأنه هدف يتطلع إلى الكمال ولا يرضى عنه بديلا. وإذا كان فى حياتنا اليومية العديد من الأهداف،فان المثل الأعلى يختلف عنها جميعا بطموحه إلى الكمال.ولأن كل هدف هو فى البداية هدف متخيل فى العقل،فان ذلك يتطلب من الإرادة البشرية الكفاح والنضال من أجل تحقيقه. فالمثل العليا ليست أهدافا جاهزة للتحصيل وإنما هى من ذلك النوع الذى لا يمكن الوصول إليه إلا بقرار حاسم من إرادة الإنسان، وبرغبة منه فى السعى الدائم والنضال من أجل تحقيقها أو الوصول إليها [2].

وتكشف الوظيفة اليوتوبية عن نفسها فى المثل العليا، لارتباط هذه الأخيرة ارتباطا وثيقا بمضمون الأمل الموضوعى.فالمثل العليا تفوق كلا من الأيديولوجيات والنماذج الأولية فى قابليتها للفهم،كما تفوقهما فى وضوحها

---

(١) انظر تفاصيل هذه الأعمال الأدبية والموسيقية ونماذج من الفن التشكيلى وغيرها من الحكايات الدينية التى استخدمت النماذج الأولية ووظفتها بشكل يوتوبى،فى المرجع السابق Ibid, p. 158-165.

(٢) Ibid. p. 158-165.

وغناها بالمضمون. والمثل العليا أكثر ارتباطا بالواقع المادى،كما أن التوقع فيها واضح ومكشوف مما يجعلها قابلة للمعالجة اليوتوبية. وتكشف المثل العليا منذ البداية عن الأمل الكامن فيها،بينما تتضمن النماذج الأولية عنصرا توقعيا غير واضح، وتهبط بالأمل إلى أعماق سحيقة القدم.هذا فضلا عن أنه لا يوجد حتى الآن تصنيف متفق عليه للنماذج الأولية،بينما يوجد العديد من المثل العليا.

وترتبط المثل العليا دائما بما هو أسمى،أى بالعالم الممكن باعتباره وسيلة لتحقيق غايتها.وغاية بلوخ هو الوصول إلى الشكل الأسمى للخير الأسمى فى المجال السياسى والاجتماعى، وهو المجتمع الخالى من الطبقات.لذلك تصبح مثل الحرية والمساواة والإخاء البشرى وسائل لتحقيق هذه الغاية.ومن ثم أخذ بلوخ على الفلسفة المثالية الألمانية أن المثل العليا فيها - عند كانط وهيجل خاصة - متعالية على الواقع المادى ويتعذر الوصول إليها.ولذلك بقيت المثل الأخلاقية معلقة فى السماء،كما بقيت المثل العليا الجمالية مجرد متعة جمالية يستمتع بروعتها فحسب .

ويتتبع بلوخ المبدأ اليوتوبى فى المثل العليا عند كل من كانط وهيجل.فالمثل العليا عند كانط ظهرت فى القانون الأخلاقى كسلطة مباشرة نهائية تتصارع مع الدوافع الطبيعية ، وفهمنا للقانون الأخلاقى اضطرنا إلى افتراض كائن أسمى يضمن قيام علاقة متكافئة بين الفضيلة والسعادة.ولكن فكرة هذا الكائن الأسمى نبعت من الأخلاق نفسها دون أن تكون هى الأصل فى ظهور الأخلاق[1].وظهرت المثل العليا مرة أخرى كأمل وغاية منشودة فى هذا الثالوث: الحرية ، الخلود ، الله . وهنا يظهر المثل الأعلى كأمل أو خير أسمى للعقل العملى،ومع ذلك يبقى الثالون عقائد تستند إلى الأيمان العملى دون أن تستحيل إلى موضوعات تقوم على المعرفة العلمية، أى أن ما سلم به العقل النظرى باعتباره مجرد إمكانية أو مثل أعلى قد استحال على يد العقل العملى إلى عقيدة تدعمها الحاجات المشتركة لكل إرادة عاقلة .[2]

---

(١) زكريا ابراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية . القاهرة ، عبقريات فلسفية ، مكتبة مصر، ١٩٦٣، ص٢٣٦.

(٢) المرجع السابق : ص ٢٣٤ .

ظهرت المثل العليا مرة أخرى فى استطيقا كانط فى صورة كمال طبيعى – بدون الخير الأسمى – أى فى صورة مناقضة للمثل العليا الأخلاقية التى ابتعد عنها كانط فى الفن لأنه يرى أن الإلزام الأخلاقى فى الفن سخف شديد[1]. ومعنى هذا أن البعد اليوتوبى عند كانط لا يتمثل إلا فى الفن الذى هو نشاط بشرى تلقائى حر منزه عن الغرض أو الغاية،وخال من الصراع مع الدوافع الطبيعية كما هو الحال فى المجال الأخلاقى.وبهذا يتجسد الكمال عنده – أى عند كانط – فى أشكال عديدة كأمل للمستقبل،ولكن هذا الأمل مقصور على الجمال الفنى وحده ومقطوع الصلة بالواقع السياسى الاجتماعى. وهكذا تنتهى المثل العليا عند كانط إلى أن تكون مجرد مثل فنية خالصة لا تتصل من بعيد أو قريب بالواقع الاجتماعى والسياسى.

أما عن هيجل فان المثل العليا بوجه عام تكمن فى الفن وحده لا فى بقية جوانب الواقع الاجتماعى والسياسى.فما دامت الفكرة عنده هى الحقيقة المطلقة، فإنه ينتج من ذلك اتحاد الحق والجمال لأن كلا منهما هو الفكرة.ولكنهما متمايزان أيضا،فالجمال هو الفكرة حين تدرك فى إطار حسى وحين تدرك بالحواس سواء أكان ذلك فى الفن أم فى الطبيعة.أما الحقيقة فهى الفكرة حين تدرك فى ذاتها أى بوصفها فكرة خالصة، وهى لا تدرك بما هى كذلك عن طريق الحواس بل عن طريق الفكر الخالص أى عن طريق الفلسفة. [2]إن المثل العليا عند هيجل تكاد تكون توهمات كمال خيالى لا سبيل إلى تحقيقه،حيث أن الفن كبناء تأملى يقوم بصورة مطلقة على المثل سواء أكانت شرقية رمزية أو إغريقية كلاسيكية أو غربية رومانتيكية (كالشرف والحب والوفاء والمخاطرة والأيمان)[3]فكل مرحلة من مراحل الروح هى مرحلة من مراحل الفكرة،وتسمى الفكرة فى المرحلة الحالية باسم : المثل الأعلى ، والمثل الأعلى

---

(١) Bloch: p. of H. Vl. p. 168.

(٢) ستيس ، والتر : فلسفة هيجل . ترجمة د. امام عبد الفتاح امام . القاهرة . دار الثقافة للطباعة والنشر – ١٩٨٠ ص ٦٠٤.

(٣) Bloch: Ibid, p. 169.

هو تلك الصورة الخاصة للفكرة التى تدرك فيها بطريقة حسية: انه الفكرة لا فى ذاتها بل كما تتجلى فى عالم الحس[1].

ويستشهد بلوخ بنص من هيجل يبين أن المثل العليا بوجه عام لا وجود لها إلا فى الفن لا فى بقية جوانب الواقع ، لا سيما الواقع السياسى والاجتماعى، إذ تبقى المثل فى الميدان الأخير مجرد توهمات خيالية لكمال خيالى.ولهذا تذكرنا التجليات الجمالية للمثل العليا عند هيجل بالانتيليخيا أو الكمال الأول عند أرسطو: و"لهذا ينبغى ألا تكون حقيقة الفن مجرد مطابقة تامة كما هو الحال فى الفن الذى يحصر نفسه فى محاكاة الطبيعة،وإنما ينبغى أن يتجانس الخارج مع الداخل الذى يتجانس مع ذاته وعن طريق هذا وحده يمكنه أن يكشف عن ذاته بما هى ذاته فى الخارج.وعن طريق إرجاع كل شئ شابته العرضية والخارجية فى سائر جوانب الوجود إلى هذا التجانس بمفهومه الحق،فإن الفن يستبعد من الظاهرة كل ما لا يتطابق مع هذا المفهوم،ومن ثم يبرز الفن المثل الأعلى عن طريق التطهير وحده"[2].

ومن الواضح أن هيجل لا ينظر هنا إلى المثل الأعلى للفن وكأنه مقطوع الصلة بالواقع فى مجموعه، وإنما يقصد درجة عالية من الواقع بلغت حد الكمال النسبى فى داخل الظواهر. ولا شك أن البعد اليوتوبى هنا غائب لأنه لا يقصد الواقع الذى لم يتحقق بعد أو الواقع الذى لا يزال فى سبيله إلى الكمال الذى سيتحقق بصورة واقعية. وعلى الرغم من وجود التوقع عند هيجل بشكل اكثر أصالة مما سنجده عند كل من فرويد وآدلر، فإننا ومع ذلك نفتقد عنده البعد اليوتوبى، إذ ان الوظيفة اليوتوبية للمثل العليا الفنية تقتصر على التصحيح والمطابقة للفكرة لا على التفتح ناحية المستقبل من خلال توسيط الواقع لتحقيق الكمال فى هذا العالم[3].

وكثيرا ما يتدخل الوعى الكاذب فى تكوين المثل العليا،ويظهر هذا على سبيل المثال فى حالة الكبت التى يتناولها فرويد بالتحليل النفسى حيث الأنا العليا

---

(١) ستيس ، والتر : المرجع السابق . ص ٦٠٤ .

(٢) ورد نص هيجل فى Bloch: p. of H. V.l. p. 169.

(٣) Ibid: p. 170.

هى مصدر تكوين المثل التى تمارس رقابة الأنا العليا الأخلاقية على الأنا، لهذا لانجد أثرا لأشكال المثل العليا المستقبلية المشرقة عند فرويد.وعندما يتناول آدلر هذه الأشكال المشرقة نجده يقع فى نفس الخطأ ويتجه أيضا إلى الماضىوينظر بعين الاعتبار للمثل الأعلى الموجه Guiding- Ideal لمحاولة تغيير القناع الشخصى بأخر مثالى واكتساب الشعور بالسمو – وهو ما يسمى بعقدة النقص ونظرية التعويض عن النقص بالعلاء والتسامى – وتبعا لهذه النظرية تُحدد كل المثل العليا طبقا لما هو أخلاقى،ولذلك فان أكثر المثل الموضوعية والفنية مفتقدة هنا.وتتدخل السلطة المستبدة – التى تتمثل فى سلطة الأنا العليا – فى تشكيل المثل العليا عند فرويد وآدلر،ولذلك يبقى كلاهما فى مجال الإلزام. غير أن الإرادة التى تتطلع دائما إلى الأمام لابد أن تكون إردة حرة،أى إرادة تتجه إلى الجانب المشرق والمضئ.وأحلام اليقظة الحرة تكشف عن هذا الجانب المشرق،وحتى إذا ظلت المثل العليا مجرد صور فى خيالنا فهى دائما تنشد الوصول للغاية أى تنشد الكمال(١) .

ويهاجم بلوخ المثل البرجوازية فى القرن التاسع عشر والمتمثلة فى الحق والخير والجمال.وعلى الرغم من أن روايات هذا العصر عبرت عن رفضها لهذه القيم مثلما فعل كل من الأديب الألمانى والكاتب الروائى تيودور فونتانه (١٨١٩-١٨٩٨)، والكاتب المسرحى النرويجى هنريك إبسن (١٨٢٨-١٩٠٦)، فإن كليهما– فى رأى بلوخ – لا يقدم لنا عالما جديدا بدلا من العالم القديم المتهم.ويهاجم بلوخ أيضا كل المثل الشكلية التى تتسم بالتجريد والسكون.فالمثل العليا لابد أن تكون ذات فعاليه، ولابد أن تتجه إلى الواقع .ومع النزعة الاشتراكية فقط أصبحت المثل عينية،وصار المثال السياسى الأسمى هو "مملكة الحرية " كمملكة عينية وفصل أخير فى تاريخ العالم.إن الماركسية ترفض المثل العليا كما عبر عن ذلك ماركس فى قوله إن الطبقة العاملة ليس لها مثل عليا تنشد تحقيقها.ويفسر بلوخ هذه العبارة (التى تبدو غريبة) بقوله إنها لا تتعارض مع نزوع هذه الطبقة لتحقيق أهداف عينية، وإنما تتعارض فحسب مع الأهداف المجردة ومع المثل العليا التى لاتمت بصلة للتاريخ ومساره الجدلى.ومن ثم أصبحت الاشتراكية نفسها على يد ماركس مثلا أعلى عينيا

---

(١) Ibid: p. 167.

يسعى للتحقق فى كل مرحلة من مراحل التطور.ولهذا فان طموحها لا يرضى بغير تحقيق المثل الأعلىالذى كان مجردا من قبل[1].وطبيعى إن يكون هذا المثل الأعلى سياسيا،وأن يتجسد فى مملكة الحرية باعتبارها تمثل الخير الأسمى أو الأقصى الذى يعد غاية التاريخ.

٥- علاقة الوظيفة اليوتوبية بالمجاز والرمز :

تجد الوظيفة اليوتوبية أساسها الأعمق فى طبيعة الوعى الذى تكونه اللغة وتساهم فى تحديده.فاللغة - حتى على مستوى التواصل والإخبار العادى - لا تقتصر على الإشارة إلى المعطى الذى تحيل إليه العبارة،وإنما تجاوزه على الدوام إلى معانى ومضامين أخرى لا تسميها تلك العبارة بشكل محدد،ولا تعنيها بصورة مباشرة. والمعروف أن اللغة بوجه عام هى مجال التفاهم بين البشر،وهى إذ تحقق هذا التفاهم أو التواصل إنما تكون كبنية موضوعية تحددها الكلمات بدلا لاتها المصطلح عليها وتثبتها قواعد النحو بحيث يتخذ التفاهم أو التواصل صورته الموضوعية،ويستحيل توصيل أى تجربة إلا عن طريق اللغة.

ومع ذلك فاللغة تعرف مستويين على أقل تقدير،أحدهما المستوى العام الذى يتحد بالكلمة المنطوقة والبنية النحوية فى اللغة،ويمكن أن يفهمه كل من يفهم هذه اللغة.هذا المستوى هو الأساس الأول لكل لغة.غير أن هنا لك مستوى آخر يقع تحت المستوى السابق ويرتبط به على الدوام،وهو يتعلق بالمعانى التى يفهمها كل فرد على حدة من خلال تجاريه الخاصة،بحيث يصبح للمعنى الواحد معانى أو دلالات مختلفة من مستمع إلى ثان وثالث ورابع ... الخ. ومن هنا جاءت أهمية التفسيرأو التأويل ووظائفه الخلاقة التى تدور حولها اليوم فلسفات التأويل (الهيرمينوطيقا) ومناهجها الخصبة التى تكشف عن مدى تعدد دلالات النص الواحد بتعدد قراءاته وقرائه.

وتكمن الدلالة بصورة أساسية فى "القصد" اللغوى الذى يتجه فيه متكلم إلى مستمع لإبلاغة بشئ له معنى.وقد حدد عالم اللغة "كارل بيلر" هذا المعنى من خلال تحديده لبنيه اللغة التى تقوم فى رأيه على علاقة دلالية (أو سيمانطيقية)

---

(١) Ibid : p. 174.

ثلاثية،فالعلاقة اللغوية تكون "رمـزا" بفضـل إحالتها إلـى موضـوعـات أو حقـائق موضوعية معينة،وتكون شاهداً بفضل اعتمادهـا علـى المرسـل الـذى تعـبر عـن دخيلته،كما تكون "علامة"بفضل تأثيرها على السامع وتغييرها لمسلكه الخـارجى أو الداخلى[1]. وعندما نضع ما نتكلم عنه فى سياق العبارة ونقوم بتوصيلـه إلـى المخاطب أو السامع،فاننا نوصل إليه معنى عاما ومفهوما يمكن بدوره أن يدخـل فى سياق عبارات أخرى تكمله وتضيف إليه، أو تعدلـه وتغير منـه.بذلـك تكـون اللغة – فى مستوى الدلالة الأعم الذى أشرنا إليه – نظاما مفتوحا علـى دلالات أخرى متنوعة،وبذلك أيضا يكون العالم الذى يتكون فى اللغة وبهـا أشبه بنسيج طيع مرن، يمكن أن تضاف إليه خيوط جديدة باستمرار ويكون ما سميناه "بما لم يتم الوعى به" ماثلا فيها على الدوام،لأن العبارة من حيث هـى بنيـة موضـوعيـة أشبه بـالبؤرة أو النـواة التـى تطلـق المعـانى مـن داخلهـا كمـا تسـتوعبها مـن الخارج.ويترتب على هذا أن العبارة بعلاقتها الدلاليـة الثلاثيـة لا تقبـل أن تحـدد بصورة نهائية،ولا تكون أبدا ذات معنى واحد ثـابت،وإنمـا تظـل عبـارة مفتوحـة متعددة المعانى،أو تظل على الطريق إلى ذاتها لم تتوحـد معهـا بعـد،وقـد تتوحـد معها من خلال عملية التفسير أو التـأويل التـى لا تتوقـف.هكذا يمكـن القـول إن البنية الدلالية للغة تعمل فى الوقت نفسه على تكوين البنية الأنطولوجيـة لمـا "لـم يوجد بعد"، ومن ثم تصبح الأنطولوجيا "الصورية" فرعـا مـن فلسـفة اللغـة،تمـلأ إطارها الأنطولوجيا "المادية"بمضامين العالم الطبيعى والعالم التاريخى[2].

وإذا كانت اللغة فى ذاتها ولذاتها دلالية،فإن الموجود الذى يخرج من وجوده الأخرس (الذى يوصـف منـذ هيجـل بأنـه وجـود فـى ذاتـه) ليصبـح بالنسـبة إلينـا حاملا لدلالة،لابد أن يكون له طابـع مجـازى.فهـو يـدل علـى ذاتـه كمـا يـدل فـى الوقت نفسه على شئ آخر أكثر منه وعلى شئ آخر غيره : " فمن خـلال تعبـير التشبيه عن الشئ الواحد عن طريـق شـئ مختلـف – مـع العلـم بـأن هـذا الشـئ المختلف يمكن أن تتسع وجوه اختلافه وتتعدد تعددا كبـيرا – فإنـه (أى التشـبيه) يوصف بأنه مجازى. وإن "شرف" المجـاز وتماسكه الداخلـى يكمـن علـى وجـه التحديد فى هذا التعدد الدلالى الدال بذاته،وفى هذا الشئ غير المحـدد بـالضرورة

(١) Holz, Hans Heinz: Ernst Bloch. S. 23.

(٢) Ibid: p. 23-24.

الذى ما يزال التشبيه ينطوى عليه،ثم فى السلسلة المتصلة من الإحالات إلى كل ما يمكن أن "يطابق" فعل الدلالة،بل إلى كل أشكال هذا التطابق فى العالم "[١] .

تعتمد المقولة التى سميناها فى الفصل السابق"ما قبل الظهور" على هذه الدلالات المختلفة التى يمكن أن يوحى بها الشئ الواحد،خصوصا خلال التعبير المجازى،فهى تحاول أن تظهرنا على شئ لم يوجد بعد ومن ثم يعبر عنه – عن طريق التشبيه والاستعارة مثلا – بشئ آخر. ولما كان ذلك الذى "لم يوجد بعد" أمرا لم يثبت ولم تتحدد الصورة التى سيكون عليها فى المستقبل، فلابد أن يكون تعدد دلالاته فى هذه الحالة شيئا طبيعيا، لأنه يجعل مجال الفهم والواقع المنتظر مفتوحا،ويسمح – إذا جاز هذا التشبيه – بإعادة ترتيب الأحجار التى يتكون منها بناء العالم. ومن هنا يظل عالم الأشياء – وهو فى ذاته عالم أخرس – حافلا بالألغاز والأسرار فى نظر العقل.ولابد للعقل أن يتحسس المعانى المختلفة التى يمكن أن تحل له مغاليق اللغز أو تفتح خزائن أسراره.ولابد أيضا أن تتعدد الحلول والمفاتيح بحسب السياقات التى توضع فيها الأشياء والموجودات،بل إن كل حل يوجد معه سياقا جديدا ويوحى بحل جديد[٢].

ويفرق بلوخ تفرقة دقيقة بين المجاز والرمز.فالمجاز هو المتعدد المعانى الذى ينطوى على الشبيه والمخالف فى نفس الوقت.أما الرمز فهو الذى يقوم بعملية التوحيد تحت معنى واحد.ولابد من الشعور فيهما جميعا بالمضامين اليوتوبية ورفعها إلى مستوى الوعى الواضح،وتلك هى الوظيفة اليوتوبية التى تتحقق فى الأعمال الفنية الكبرى والأصيلة : "إن التشبيه هو علامة على شئ ما يزال بالنسبة لنفسه علامة،أى بعبارة أوضح هوعلاقة ما لم يتكشف لنفسه فى الموضوعات ذاتها،وما لم يتحد مع نفسه تماما ولم يتحقق فى العالم تحققا واقعيا كاملا،وطالما بقى العالم على هذا النحو فى حالة عدم اكتمال،أى فى حالة تجربة مستمرة لماهيته التى لم تتحقق تماما أو لم تبرز إلى الوجود بصورة واقعية،فإن المجازات والرموز ستظل تشارك هنا وهناك، بدلالاتها على صيرورة العالم أو على هدفه وغايته،فى كل أحوال العالم وأشكاله.بهذا يمكن القول بأن هذه

---

(١) Bloch, Ernst: Tubinger Einleitung in die philosophie. Frankfurt am Main.Suhrkamp. 1970 S. 338-339.

(٢) Holz, HansHeinz: Ernst Bloch. S. 24.

الأشكال نفسها تحتوى على مجازات ورموز، أعنى أنها تحتوى على مجازات واقعية ورموز واقعية"[1].

هكذا تتعدد معانى العالم ودلالاته.فكل شئ يمكن أن يعبر عن شئ آخر غيره.وإذا كان هذا يصدم مبدأ الهوية (أو الذاتية)ويمحو الفروق التى تميز الموجوادت عن بعضها ويضيع معالمها المحددة،فلابد أن نسلم من وجهة النظر الجدلية بأن الهوية النهائية لا وجود لها،وأن كل شئ يمكن أن يكون غيره.وفى هذه الحالة يكون التعبير المجازى(كالتشبيه والاستعارة) وظيفة يوتوبية أوعلامة على علامة أخرى ، أى على شئ لم يكشف بعد عن حقيقته، ولم يتحد بذاته،ولم يصبح واقعا متحققا.ومن ثم يكون العالم فى وضعه القائم عالما ناقصا ولم يبلغ تمامه،لأنه لم يزل فى حالة تجربة مستمرة ولم يزل فى سبيله إلى تحقيق ما هيته بصورة واقعية.ولهذا السبب أيضا تشارك التعبيرات المجازية بدلالاتها المتعددة فى التعبير عن صيرورته المتصلة وتحولاته وأشكاله التى لا تتوقف،بل من الجائز أن نصف أشياءه وموضوعاته "الواقعية" بأنها فى حد ذاتها مجازات واقعية أو رموز موضوعية [2]وذلك مصداقا للبيت الشهير الذى يرد فى خاتمة "فاوست" جوته:

كل فان هو رمز فحسب

وكل ما لا يمكن الوصول إليه سيصير هنا حادثا[3]

فكل ما يراه فى الواقع رموز على الأبدى الفعال فى الكون،وكل ما فى الكون مجاز حى واقعى .ولأن العالم ناقص ولم يكتمل فى صورته النهائية،ولأن كل شئ فيه متصل بكل شئ.فإن وجوده ذاته يمكن أن يوصف بأنه دلالة،وحتى لو تصورناه أخرس لا ينطق وساكنا لا يتحرك ، فانه سيكون "علامة" تنطق وتعبر عن حالة.ولكننا نعلم انه ليس أخرس ولا هو ساكن،وأن كل شئ فيه"يدل " على هويته التى لم تتحقق بعد،وهى الهوية التى يمكن أن نصفها بأنها "كلية

---

(١) Bloch: Tübinger Einleitung in die philosophie S. 341.

(٢) Bloch: p. of H.p. 176-177.

(٣) جوته : فاوست ، الترجمة العربية . النص المسرحى ٢ ، ص ٢٩٠.

العالم" أو "وحدته الكلية"،كما يمكن إن نقول إن كل شئ مفرد فيه هو "شفرة" تشير إلى كل شئ عداه "وتدل" عليه،وأن هذه الكثرة المجازية التى لانهاية لها تعبر عن وحدة ظواهره المتنوعة وتماسكها.

بعد عرض علاقة الوظيفة اليوتوبية ببعض المذاهب المختلفة – التى حاولت ان توظفها بشكل أبعدها عن هدفها الحقيقى – نكون قد ألقينا الضوء على التحديد الانثروبولوجى الذى اشتق منه بلوخ التحديدات الانطولوجية التى مفادها أن فى وجودنا "لا" يتحتم رفعها أو إلغاؤها. ونشعر أيضا أن ثمة مستقبلا تبدعه المخيلة، ولكن من المهم أن تكون صورة هذا المستقبل صورة واقعية وأن نتخيلها تخيلا موضوعيا،ونتكلم عنها فى زمن المستقبل.

وعلى الرغم من اتساع أفق بلوخ الفكرى الذى تجاوز الرؤية الماركسية،وعلى الرغم أيضا من أنه يتمتع بدرجة عالية من الحس التاريخى،إلا انه يظل أسيرا لبعض الأفكار الماركسية التى لا تخلو من التزمتية.وربما يتضح هذا من موقفه من الأيديولوجيا،وتبنيه لوجهة النظر الماركسية التى ترى أن الأيديولوجية هى منظومة فكرية لم ينتج عنها سوى الوعى الزائف،وأنها بهذا المعنى ضللت الوظيفة اليوتوبية وعوقت اكتشاف الوعى بالـ "ليس – بعد ". لقد تغافل عن أن كل عصر له أيديولوجيته، وان لكل عصر منظومته الفكرية بالمعنى الكلى للفظ الأيدلولوجيا عند كارل مانهايم، الذى يحتفظ كذلك بمعنى يوتوبى يتراكم مع الزمن. ان الماركسية نفسها لم تخرج فى النهاية عن النطاق الأيديولوجى، كما بقيت فى التحليل الأخير يوتوبيا تحاول أن تتحقق بشكل عينى،وآمنت إيمانا جازما بحتمية التطور التاريخى نحو مجتمع شيوعى يوتوبى.وبهذا المعنى يكون للأيديولوجيا نصيب فى كل نسق فكرى،وتكون لها وظيفة اجتماعية – ربما لا تقل أهمية عن الوظيفة اليوتوبية المتضمنة فيها بصورة غير مباشرة كما تقدم – تتمثل فى القدرة على تفسير العلاقات الاجتماعية، وإدراك العلاقات بين الأشياء.والمهم ان هذه الوظيفة ليست ثابتة وإنما هى متغيرة فى كل عصر تاريخى ولا يمكن التغافل عنها بأى حال من الأحوال.

ويتهم بلوخ كل المثل العليا فى تاريخ الفلسفة بأنها مجردة وتأملية،وأنها مقطوعة الصلة بالواقع الفعلى،وأن الماركسية وحدها هى التى استطاعت أن توسط" هذا الواقع لتحقيق مثلها الأعلى – أى الاشتراكية – التى هى بطبيعة الحال فى رأى بلوخ والماركسيين هدف عينى. إلا أن هذا الاتهام للمثل العليا طوال تاريخ الفكر الفلسفى هو فى مجمله نوع من المبالغة – على الرغم من استشهاده بالعديد من المذاهب الفلسفية وإثباته بالبراهين ما يدعم به مدى التجريد الكامن فيها – بل ويمكن اعتباره نوعا من التعميم الذى يجب ألا يقع فيه فيلسوف يتحرى الدقة العلمية فى أحكامه على الأشياء. كما أنه نوع من المبالغة فى قدرات النظرية الماركسية التى أثبت التاريخ عجزها عن التوسط مع الواقع الفعلى،ناهيك عن إخفاقها فى تحقيق أى من أهدافها، بل ويمكن القول أنها لا تختلف كثيرا – على الأقل فى جانبها التطبيقى – عن الأنساق الفلسفية السابقة التى قامت لانتقادها. ويبدو أن بلوخ نفسه قد تناسى أن طبيعة المثل العليا تفترض أن تكون من النوع المفارق أو المتجاوز للواقع ،وكم أكد هو نفسه فى أكثر من موضع ان الفكر بطبيعته متجاوز. وأخيرا فربما كانت الوظيفة اليوتوبية للدلالات اللغوية التى توحى بها المجازات والرموز أكثر وضوحا من غيرها،لأن هذه الدلالات تتضمن فى طياتها صيرورة متصلة،وتحولات تتخذ أشكالا مختلفة، وان كان هذا لا يتضح بشكل جلى إلا فى الأعمال الفنية الكبرى والأصيلة . فهل الواقع هو صورة مماثلة للعمل الفنى؟ وهذه المجازات والرموز التى استطاعت – عن طريق فض قشرتها اللغوية – أن تكشف عن هوية العمل الفنى،هل ستستطيع – أى المجازات والرموز – أن تكشف عن الهوية الحقيقية الكامنة فى الواقع الفعلى بعد فض قشرته؟ إنه سؤال مفتوح،والهدف منه هو تأكيد ان هذا الجانب من أكثر الجوانب الدالة على أصالة بلوخ.

الفصل الثالث

البناء الأنطولوجى للأمل

يحدد بلوخ أربعة تصورات أو مفاهيم أنطولوجية أساسية يصفها بأنها مفاهيم " مقولاتية " أو بالأحرى مقولات واقعية ، تدل على حركة الواقع الجدلى للمادة والتاريخ ، وتكشف عن صيرورتها نحو تحقيق الأمل اليوتوبى . هذه المفاهيم أو اللحظات الأساسية التى توضح حركة الواقع والعالم هى " اللا " التى يبدأ منها كل شيء ، والـ " ليس – بعد " التى تعبر عن اندفاع التاريخ نحو "الكل" ، أو تعثره وسقوطه فى " اللاشيء " أو " العدم " .

هذه المفاهيم أو المقولات الأربع تمثل المصطلحات الأساسية فى نسق بلوخ الجدلى وبنائه الأنطولوجى ، كما ترتبط ارتباطا حميما بمقولة " الإمكان " وجدل " المادة " ، بقدر ارتباطها بجدل الوعى البشرى وأحلامه وتوقعاته عن المستقبل.

أولا : المفاهيم الانطولوجية لمقولة الـ " ليس – بعد " :

١ – مفهوم " اللا " The Not :

نبدأ " باللا " التى ذكرنا قبل قليل أن كل شيء يبدأ منها . وأبسط وصف لها هو أنها نقص شيء ما ، وفى الوقت نفسه محاولة تلافى هذا النقص . ولذلك فهى الدافع أو الاندفاع نحو شيء مفتقد . هذا الدافع أو الاندفاع الكامن فى كل ما هو حى هو الذى نصفه وصفا مكثفا بأنه " اللا"، فهو الحاجة ، والسعى الدائب ،والحافز المستمر ، وهو الجوع أولا وقبل كل شيء . " واللا" فى هذه الحالة الأخيرة بالذات – أى فى حالة الجوع – لا يمكن أن تكون " لاشيء " أو عدما . بل أن الأمر هنا يتطلب ضرورة التمييز الحاد بين " اللا " غير المحدودة و " اللاشيء" أو " العدم " the Nothing المحدد ، إذا أنها تبين بوضوح أن " اللا " فى هذه الحالة تتعلق بنقص شيء أو موجود ما وعدم امتلاكه ، ولا تتعلق بـال لاشيء أو العدم الذى يعنى انعدام كل شيء. [1] وما يميز هذه المفاهيم الانطولوجية التى نتناولها فى هذا الفصل (وهى اللا والليس – بعد ، والكل والعدم) ، هو ارتباطها بالدوافع والانفعالات. ويتضح هذا عندما نتبين أن هذه المفاهيم الانطولوجية ، التى تبدو فى الظاهر شديدة التجريد، إنما هى مرادفة

(١) Bloch . Ernst : principle of Hope . VI p. 306.

للجوع واليأس من جهة ، أو للطمأنينة والثقة فى الخلاص من جهة أخرى . بذلك تكشف المفاهيم عن الانفعالات الأساسية التى تقوم عليها ، كما تلقى الانفعالات الضوء على المفاهيم وتبين الأصل الانطولوجى الذى انبثقت عنه وتغذت على نيرانه - على حد تعبير بلوخ - واستضاءت به قبل أن تضيئه .

وليست " اللا " نهائية مطلقة ، لأنها " اللا" المتعلقة بمبدأ الوجود ، بوجود معين هناك ، كما تعلن عن نفسها بوصفها اللا تملك . إنها بداية كل حركة تجاه شيء ما ، وليست "لا" مجردة أو نهائية وليست عدما ، وإنما ترتبط بشيء أو موجود " هناك " تفتقده وتفتقر إليه وتسعى لامتلاكه والحصول عليه ، ولذلك فهى فى الأصل غير محددة ولا مؤكدة ، أنها مجرد بداية ، نقطة صفر وفراغ تنطلق منها الحركة المندفعة نحو الامتلاك والامتلاء . وهى بهذا المعنى لا تستطيع أن تحتمل حضور ذاتها ، وإنما تتعلق -.بطريقة تتسم بالاندفاع - بموجود هناك أو شيء ما.[1]

وإذا كانت الحاجة واللا تملك هما أول ما يواجه الإنسان فى حياته ، فإن ذلك يعنى ان " اللا " مغروسة فيه ، وجزء لا يتجزأ من تجاربه الأولى فى الحياة . فهو يشعر بأنه فى الحاضر الراهن ليس ما يمكن ان يكون عليه . ويلازمه هذا الشعور طالما أحس بالافتقار إلى شيء أو آخر ينقصه . وهذا ما يجعله يحتفظ " باللا " داخل وجوده . بذلك يكون السلب قد وجد فى الإنسان قبل إن يوجد فى المنطق الجدلى ، وتكون هذه " اللا " هى المحرك الجدلى للواقع الطبيعى والوعى على السواء .

وإذا كانت الحاجة تلازم حياة الفرد على الدوام وتدفعه على العمل باستمرار ، فقد كانت أيضا هى الدافع وراء سلوك الجنس البشرى بأكمله . فالحاجة علمت الإنسان أن يفكر ، وأن يصنع الأدوات ، ويشعل النار ، ويبنى الأكواخ ، والحاجة هى التى علمت البشر إن يتجمعوا فى العشيرة والجماعة والدولة . والحاجة علمت الإنسان كذلك ان يدعو ويصلى كلما قصرت قواه وعجزت قدراته عن إشباع حاجاته . بذلك يكون " اللا- تملك " هو الدافع

---

(١) Ibid : p 306

الأساسى وراء الحركة والتغيير . ويبقى " اللا" على الدوام متعلقا بالتملك الذى لم يتم الحصول عليه بعد ، بحيث أن عدم التملك الذى يتصف دائما بالتكثف والنزوع هو الأصل المادى الديناميكى لكل ما يملك فى المكان والزمان وهو الذى يدفع على الحركة ويغير الطبيعة ، كما يفرض على الإنسان العمل على تغيير مادة التاريخ البشرى .[1]

أن " اللا " هى نوع من الفراغ أو الخواء ، ولكنها فى الوقت نفسه نوع من الاندفاع نحو الخروج من قبضة هذا الفراغ والخواء . فهى غير قادرة على أن تظل كامنة وموجودة فى ذاتها ، بل تسعى دائما للخروج من حالة الكمون ، فكيف يتم لها ذلك ؟ يتجلى هذا الخروج أو الاندفاع بوضوح فى حالة الجوع أو الحرمان – كمثال يستشهد به بلوخ – حيث تتحول " اللا" إلى رعب من الفراغ Horror Vacui ، تتحول إلى حالة مقت شديد.[2] وتنطلق "اللا" الكامنة وتخترق الجوع لإشباعه . فهذا الجوع أو الحرمان أو الفراغ هو نقطة البداية لكل وجود مباشر . وتكمن البداية فى ظلام " الوجود – هنا " الذى مازال لم يتوسط مع ذاته .

إن الأصل والبداية لكل " موجود هنا " تكمن فى الظلام الذى لم " يفض نفسه " أو لم يمر بعد بعملية التوسط الجدلى ، أعنى فى ظلام " الآن " أو اللحظة المعيشة المباشرة . وليس هذا الظلام – الذى تبدأ منه كل حركة فى العالم، بعيدا أو متواريا فى ماض كونى سحيق القدم ، وإنما هو ظلام مباشر وقريب وماثل فى كل وجود " موجود هناك. "[3] لذلك فإن نقطة البداية أو الأصل والأساس للعالم كله قائمة على التحديد فى " الهنا والآن " الذى لم يخرج بعد ولم ينبثق من نفسه ، أو لم يتحرك من مكانه على الإطلاق . كما أن " اللا " الكامنة فيه أو الملازمة له هى على التحديد " اللا "التى تحرك التاريخ ، وتهىء العمليات التاريخية لتحقيق أهدافها ، دون أن تصبح هى نفسها تاريخية.[4] ومن

---

(١) Bloch , Ernst : Tübinger Einleitung in die philosophie s . 248 .

(٢) Bloch, Ernst : principle of Hope . p . 306 .

(٣) Ibid . p . 307 .

(٤) Ibid . p . 308 .

ثم يجوز القول بأن الأصل هو المجهول الذى تتخلل حركته كل الأزمان والأشياء ، وان لم يبزغ هو نفسه من نفسه ولم يصبح شيئا بعد . ولذلك فإن كل لحظة معيشة – إذا كان لها عينان – لابد أن تكون شاهدا على بداية العالم الذى يبدأ فيها ، ولا زالت تتجدد فى كل لحظة إلى أن تتحدد هذه " اللا " غير المحددة تبعا لمضمونها ، ومن خلال التجارب اللانهائية لعملية الصيرورة التاريخية بأشكالها وتحققاتها المتجددة التى لا حصر لها ، لأن كل لحظة هى نقطة الصفر فى بداية العالم كما تتضمن تاريخ العالم .

إن عملية التكوين والتشكل المستمرة والمتجددة عبر صيرورة العالم والتاريخ – التى تفترض الجديد – لا تتوقف مع كون الشىء قد صار ، وإنما تبقى الصيرورة مستمرة . لكن السؤال الآن : هل تأتى عملية الصيرورة دائما – وبالضرورة – بما هو جديد بحق ؟ طبيعى إن العملية يمكن إن تتمخض عن الجديد جدة حقيقية ، كما يمكن أن تفرز المظاهر الخداعة التى تظهر على الأفق فى صورة الجديد ، دون أن تعبر عن مضمون الجديد الحقيقى الذى اتجهت إليه حركة العالم والتاريخ ، ودون إن تثمر الثمرة التى تفتقدها ونشعر دائما بالافتقار لها ، أعنى الافتقار إلى ذلك " الشىء الواحد " الذى هو خير ، ذلك الشىء الواحد الذى سيأتى معه بالحل والخلاص ، أى اليوتوبيا .[1]

٢-الـ " ليس – بعد " Not Yet ":

هنا تتبدى " اللا" المتكررة والمستمرة فى صورة الـ " ليس – بعد " التى تخترق الصيرورة التاريخية وتتخطاها فى وقت واحد ، ويصبح الجوع هو " قوة الإنتاج فى جبهة العالم الذى لم يتم أو لم يكتمل بعد .[2] لكن كيف تتحول " اللا" الكائنة فى " الهنا والآن " إلى الـ " ليس – بعد " الكائنة بطبيعتها فى المستقبل ؟ إن الدافع أو الحافز على هذا التحول يكمن فينا نحن ، يكمن فى جوعنا وتعطشنا وشوقنا لتحقيق الهدف . انه يأتى من " اللا " التى لا تملك أو التى تحس فى كل لحظة إحساسا غامضا ومباشرا بأنها تفتقد شيئا وتفتقر إلى شىء . فنحن لا نعيش لأجل أن نعيش ، وإنما نعيش لأجل هدف ، ولأجل هذا الهدف لا نشعر

---

(١) Ibid p 308

(٢) Ibid . p. 309

بالاستقرار ولا الاطمئنان لأمر واقع ، وإنما نشعر بالقلق الدائم بسبب هذه " اللا " النافذة فى صميم كينونتنا القائمة . هذه " اللا " التى لا نتحملها ولا نطيقها فتتحول إلى الـ" ليس – بعد " هى التى تدفعنا إلى الهدف التاريخى الذى نسعى إليه. (١) وليس هذا الهدف سوى الحياة الأفضل التى تختمر فى داخلنا ، والتى يرسمها الحلم فتتأهب وتكافح ، وتجرب ، وتغير وتنذر نفسها لتحقيق ما لم يتحقق بعد .

هكذا تعبر " اللا " عن السخط على الصورة التى صار إليها الشيء المفتقد، بوصفها القوة الدافعة الكامنة تحت كل صيرورة فى العالم ، والدافع المحرك إلى الأمام فى مجرى التاريخ . ولذلك تظهر فى كل تعريف يقدم للموضوع وكأن لسان حالها يقول بلهجة الإنكار : كلا ليس هذا هو المحمول الذى يحدد الموضوع تحديدا كافيا . ومن ثم يتبين أن " اللا " تجعل من نفسها " ليس – بعد" يوتوبية وفعالة على الدوام ، وتتخذ صورة " السلب " الذى يدفع الحركة الجدلية قدما ، وينمو خلال كل وضع قد يبدو إيجابيا وان لم يكن كذلك تماما من منظور " الكل " الذى لازالت تتطلع إليه ، والذى يمكن عنده وحده أن تستقر " اللا " بعد تحقيق هدفها المنشود .

لقد غدت " اللا " هى الـ " ليس – بعد " التى تمثل العنصر الهدام أو التناقض الذى يعمل على تدمير كل ما قد " صارت " إليه العملية الجدلية ، لسبب بسيط هو أن كل مرحلة من مراحل التعريف أو التحديد لهذا الشيء الذى صار، لابد أن تعوق تحقيق هدفها ،لأن أى صيرورة نحو " الكل " لا تعبر عن التحقيق الكافى ، ولا الإنجاز الناجح بحق . وتتمثل مناقضة الصيرورة فى الذات والموضوع معا باعتبارهما وجهى الواقع المتحرك ، فتتم فى الذات البشرية أو فى الوعى الذى يجد أن ما حققته الصيرورة غير كاف وربما يكون معوقا ، كما تتمثل المناقضة الموضوعية تجاه ما يظهر من ذلك " الموضوع " نفسه الذى أفرزته عملية الصيرورة ، من جهة ما ينطوى عليه من نزوع ناضج إلى تحقيق شكل الوجود المرتقب ، أو بمعنى أدق نزوع أنضجته قوى الإنتاج وشروط الأوضاع التاريخية والاجتماعية بوجه عام . ومن ثم تصبح الـ " ليس – بعد "

---

(١) Bloch : Tübinger Einleitung in die philosophie s.213 .

اكثر تحددا وأقوى اندفاعا نحو تحقيق المهام التى تستوجب التحقيق ، وأشد وعيا بالظروف الموضوعية التى تمكن من حلها والوفاء بها بطريقة موضوعية أيضا .(١)

يذهب بلوخ إلى أبعد من ذلك عندما يربط الفكر بمقولة الـ " ليس – بعد " ويدخله فى قلب العملية الجدلية ، وعندما يقول بأن على الفكر أن يكون دائما على أهبة الاستعداد وان ينظر إلى الأمام ، وأن ينظر فيما حوله ، وأن يكون فى قلب الحياة والأشياء وأن يتوسطها كذلك – بالمعنى الجدلى المفهوم من التوسط – بحيث يتجاوز الواقع باستمرار ، ويعى دوره فى التقدم إلى الأمام . وعلى هذا التجاوز والتقدم يتوقف كل شىء ،فالفكر الذى يشده مغنطيس ويدفعه جوعه وشوقه للتقدم نحو الهدف ،يكون فكرا مبشرا وأملا نذر نفسه لتحقيق ما لم يتحقق بعد .(٢) الواقع إن الحافز على هذا الفكر موجود فى " اللا " الكامنة داخلنا والتى لا تطيق هذا الكمون فتتحول إلى الـ " ليس – بعد " ، وكأن الـ " ليس – بعد " هى المغنطيس الذى يجذب الفكر إليه ، كما يدفعه للتزود بالمعرفة الجادة المنهجية الواعية ، والتسلح بالمفاهيم الدقيقة المحددة ، واللغة المقتصدة ، والإرادة النشطة الفاعلة التى تعلم إلى أين ولأى هدف . لذلك وصف بلوخ هذا النوع من التفكير " بإبرة المغناطيس " التى تخطط للهدف المقصود وتحدد الطريق إليه بدقة متناهية .(٣)

هذا الفكر المتجاوز والمتقدم إلى الأمام يحتاج بطبيعة الحال إلى "انطولوجيا" من طبيعة مختلفة عن انطولوجيا الوجود العام الذى يرجع إلى الأصل ويريد الاستقرار فيه وإعادة كل شىء إليه كما نجدها عند هيدجر . ويطالب بلوخ بدراسة انطولوجيا الوجود من خلال الموجود المتحرك الذى يحمل فى داخله الموجود – الذى لم يتحقق – بعد (أو الـ " ليس – بعد ") ، الموجود المتحرك بأشكاله المتفتحة على معانى الوجود المتحرك أيضا إلى الأمام ،لا الوجود العام الذى يلح دائما على تمييز نفسه عن الموجود الجزئى فيما يسمّي بالفارق الانطولوجى الأساسى بينهما كما يزعم هيدجر . ولهذا لا

---

(١) Bloch . Ernst : principle of Hope . p. 309.
(٢) Bloch Tübinger Einleitung in die philosophie s . 213
(٣) Ibid ' s . 213 - 214 .

تنفصل نظرية الوجود هنا عن الموجود ومجاله الممكن ، كما لا تستغنى فى كل تعبيراتها عن هذا الوجود عن الكلام عنه من جهة " الإمكان " التى تصلح دون غيرها للإحاطة بالـ " ليس – بعد " أو الموجود المستقبلى الذى لا يزال فى مرحلة التشكيل والتفتح والسعى إلى التحقق .[1] أنها الانطولوجيا التى لا تبعد الوجود الأعم فى مكان مرتفع متعال على هذا الوجود ، والتى تحدد ماهيات الوجود الأساسية من خلال الموجود المتحرك بأشكاله المفتوحة على دلالات الوجود . لذلك لا عجب أن تتجاهل أنطولوجيات الوجود مقولة الإمكان لأنها تتهيب المستقبل وتؤثر السلامة فى رجوعها للقديم أو بالأحرى فى انغلاقها فيه .

إن فكر الـ " ليس – بعد " يبدأ بداية جديدة ، ولكنه كذلك " يتوسط " تحقيق الهدف ، وينطوى على مضمون مستقبلى . وهو يعبر عن نفسه بمثل هذه العبارة : " أنا أكون . لكنى لا أملك نفسى ، ولهذا فسوف نكون " ، أو هذه العبارة : " نحن ذوات بلا أسماء ، وطبيعتنا من نوع طبيعة كاسبر هاوزر [2] ، نرحل فى سفر مجهول على طريق لم نبدأه بعد " . فكأن الإنسان هنا كائن يعيش فى الظلام الذى يلف لحظته المباشرة ، انه لم يفهم نفسه ولم يصل حتى إلى الوعى بحضوره ، ولهذا السبب عينه نقول انه كائن له تاريخ ممتد أمامه كما هو ممتد خلفه . انه لا يزال مع عالمه كله على سفر ، ورحلته هى رحلة اكتشاف ، وفى هذه المرحلة يمكن ان يتشكل وجوده ويتفتح هدفه . ومعنى هذا انه دائما على الطريق إلى أرض لم تكتشف من قبل ، وربما لم يسبق لها وجود قبل ان تطأها قدماه .. وكلما نجح فى إنجاز عمل خلاق أحس بأنه قد عبر الحاجز الذى كان يفصله عما " لم يتم الوعى به بعد "، وما " لم يصر بعد " ، وشعر بأن العالم الحقيقى ينتظر من الإنسان الواعى أن يشق الطريق أمامه .

---

(١) Ibid : s. 215 .

(٢) Kaspar Hauser : شخصية معروفة فى التاريخ والأدب الألمانى ، وهو ابن غير شرعى لأحد النبلاء الذى اضطر لحبسه منذ الطفولة ، وعهد به لحارس أمين يتولى رعايته فى الخفاء خشية الفضيحة . وبعد موت النبيل يرق له قلب الحارس الذى شعر بدنو الأجل ، فأطلق سراحه بعد أن جاوز سن الشباب ، وسلمه لقسيس طيب ليقوم على تعليمه وتلقينه لغة البشر وعاداتهم وتقاليدهم ، ومحاولة تربيته بالبدء من " الصفر " ، وكأنما هو حيوان بشرى أعجم أو " روبنسون كروزو " أو " حى بن يقظان " ولد فى جزيرة مهجورة ولم يأخذ من الغزال الذى أرضعه ورباه سوى الأصوات والهمهمات . وقد ألهمت هذه الشخصية وما تزال تلهم الأدباء والفنانين الذى تناولو لها فى صور مسرحية وسينمائية مختلفة .

والفلسفة التى تعى حقيقة الـ " ليس – بعد " وتتحرك بفضلها هى التى تعبر عن هذا العالم وعن الطريق الموصل إليه : بدءا بـ " اللا " التى دخلت التاريخ على صورة الـ " ليس – بعد " ، ووصولا إلى " الكل " أو على العكس إلى " اللا شىء " أو " العدم " . (١)

تلك هى انطولوجيا الـ " ليس – بعد " ، أى انطولوجيا " الموجود " الذى لا يزال يتشكل خلال عملية الصيرورة المتصلة ، دون أن يفقد صلته " بالوجود " الجوهرى أو الكلى الذى يقوم الموجود نفسه بدور " التوسط الجدلى " على الطريق الصاعد إليه . وغنى عن الذكر أن هذا التوسط يتم من خلال الجهد الذى يبذله الإنسان والعالم ، أو الوعى والمادة ، فكلاهما منخرط – كما رأينا – بحكم صيرورته المتصلة فى الـ " ليس – بعد " ، أى فى اليوتوبى الممكن والواقعى على السواء .

والآن بعد أن تحولت " اللا " إلى الـ " ليس – بعد " وانطلقت هذه الأخيرة فى التاريخ ، واندفعت إلى الأمام ، فإلى أين تتجه وما هو هدفها ؟ إنها تتجه إلى المستقبل ، وهدفها كما قلنا هو الوصول إلى الكل اليوتوبى . ولكن هل تسير الـ " ليس – لعد " دائما فى المسار الصحيح ، بحيث تدرك مباشرة وبشكل تلقائى هذا الكل اليوتوبى ، وتبلغ بذلك قصدها وهدفها ؟ أم يتعثر المسار فتصطدم "باللاشىء "أو " العدم " وفى هذه الحالة لا تبلغ الـ " ليس – بعد " هدفها المنشود؟

٣- " الكل " اليوتوبى ، واللاشىء أو " العدم " :

إن الـ " ليس – بعد " وحدها (أو كمجرد " ليس – بعد " فحسب) قد تستطيع فى الواقع أن تؤثر على الصيرورة غير الكافية أو تغير منها . و" اللا " التى تحولت إلى " ليس – بعد " وتطلعت إلى تحقيق " الكل " . تدخل فى علاقة مع العدم من أجل أن يكون " الكل " ويستشهد بلوخ بصدق الحقيقة التى عبر عنها " جوته " فى قصيدته الصوفية الشهيرة " الحنين المبارك " من ديوانه الشرقى وهى " مت لكى تكون " إذ يظل " العدم " حاضرا فى كل تغير يطرأ خلال عملية الصيرورة ، سواء فى صورة الإحباط والفشل ، أو فى صورة

---

(١) Ibid : s . 217 - 218 .

الاضمحلال والتلاشى . وفى كل الأحوال يظل " الكل " كذلك حاضرا ، ولاسيما فى حالة النجاح النسبى الذى يتجلى بوجه خاص فى روائع الإبداع البشرى .(١) ولو لم يكن الأمر كذلك لأصبح الماضى طى النسيان ، ولما بقى شىء يمكن إنقاذه أو استمراره مما نسميه التاريخ . هنا تتأكد علاقة " اللا " والـ " ليس – بعد " بالكل ، وهى علاقة بهدف يسعى وراءه العالم المادى والتاريخ البشرى اللذان سيظلان فى حالة أشبه ماتكون بالمنفى أو بما قبل التاريخ حتى يتحقق ذلك الهدف وينطبق عليه التعريف الكافى للهدف الكلى .

أما علاقتها (أى اللا والـ " ليس – بعد ") بالعدم فهى علاقة تتحدد بأسلوب فهمهما لمعنى السلب، سواء أكان ذلك بالتخلص من الصيرورة غير الكافية وتفجيرها من الداخل للمضى قدما نحوصيرورة اكثر كفاية ومن ثم إلى الكل ،أو بتكريس العدم وجعله وضعا نهائيا، وذلك عن طريق تحويله إلى أداة تدمير شامل بأيدى مستبدين يقتحمون التاريخ بين الحين والحين أو بالأحرى يوقفون مساره (كما حدث على يد طغاة مثل نيرون وهتلر على سبيل المثال) فالعدم هنا لم يعد هو العدم الجدلى الذى يقتضيه السلب " الايجابى " المنتج الذى يسلب أو يرفع بدوره فى مركب أغنى وفق قوانين الجدل المنطقى والتاريخى ، وإنماهو تثبيت له وإيقاف لمسار كل تاريخ وكل تقدم جدلى .(٢) لذلك يكون هذا العدم الأخير أبعد شىء عن العدم المتضمن فى السلب الجدلى ، الذى يسلب كل ما قد صار ليبلغ به مرحلةجديدة ، ويلبى على الدوام حاجة الـ " ليس – بعد " للسلب وسلب السلب بغية إزالة العوائق عن الطريق الموصل إلى الكل الحقيقى أو الجوهرى ، الذى ظهرت له فى تاريخ الفلسفة من بارمنيدس إلى اسبينوزا بدائل " سكونية " كثيرة اتخذت اسم الطبيعة أو الكون ،وأضفت عليها صورا أسطورية أو واحدية أو آلية (٣) ، وبعدت بذلك بعدا شاسعا عن صورته الجدلية المتحركة التى تفترض نقصه وعدم اكتماله ووضعه المؤقت لا وضعه القائم .

---

(١) Bloch , Ernst : the principle of Hope . V.I.p . 310 .

(٢) Ibid . p . 310 .

(٣) Ibid . p . 311 .

ولاشك أن الإحباط والفشل ، أو العدم والموت الأخير ، هما الخطر الدائم الذى يتهدد كل عملية جدلية ، وهما - على حد تعبير بلوخ - التابوت الذى ينتظر على الدوام إلى جوار كل أمل .[1] ولكنهما كذلك الوسيلة الوحيدة لكسر كل سكون ، وتخطى كل حالة بلغتها الصيرورة المستمرة . بذلك يحتوى اللا شىء أو العدم المتضمن فى السلب الجدلى على جوانب إيجابية تحميه من تلك الأخطار ، وتساعده على التجاوز والتخطى مهما كانت العقبات والتحديات .

هكذا يكون العدم - إذا احسنا فهمه وفقا لجدل المادة والوعى المتقدمين دائما نحو " اليوتوبيا " - هو القوة المتنامية التى نفذت فى التاريخ ، كما قوت من الجدل المتقدم نحو الكل نفسه . والعدم - شأنه شأن " اللا " والـ " ليس - بعد " و " الكل " - هو أحد المفاهيم أو المقولات الأساسية فى أنطولوجيا جدلية متحركة نحو الكل اليوتوبى ، لا انطولوجيا ساكنة تتصور أنها " علم وجود " مستقر ومكتمل .. وكلما ازداد الوعى بهذا العدم المتغلغل فى صيرورة process المادة والتاريخ ، ازداد كذلك الوعى بجدلية الحركة الشاملة نحو الكل .

والمهم بعد كل شىء أن نميز العدم الزائف - الذى يتبدى فى مظاهر القوة والمجد والجبروت السطحية التى أدت دائما إلى عدم سطحى وزائف مثلها - عن العدم الإيجابى المرتبط بـ " ليس - بعد " مرجو ، وبـ " كل " ينتظر تحقيقه والوفاء به ،أى باليوتوبا التى سيرسو العالم والتاريخ على شاطئها . صحيح أن وجود هذه اليوتوبيا سيظل متأرجحا بين إمكانين واقعيين : فإما العدم المطلق وإما الكل المطلق . ولكن تبقى اليوتوبيا - فى شكلها الواقعى أو العينى - هى الإرادة التى تضع نفسها موضع الاختيار على طريق تحقيق الوجود الكلى . والمهم أن تبقى عاطفة هذا الوجود مشتعلة فيها ، وأن تظل متعلقة بأمل ووجود لم يوجد بعد، ولم يحقق الخير الأقصى الكامن فيه ، لا بوجود يتوهم أنه قائم على أساس وطيد لا ينقصه شىء .والأهم من ذلك أن لا تغفل هذه الإرادة عن " العدم " الذى لا يزال يعمل عمله المدمر فى التاريخ ، ولا تتجاهل الخطر الماثل فيه بالانتهاء إلى العدم النهائى الذى اندفع إليه وسقط فيه أكثر من مرة . ولذلك

---

(١) Ibid . p . 312 .

فلابد بد لهذه الإرادة أن تكون متفائلة ومناضلة باستمرار ، حتى لا تتردى فى بحر بلا شاطىء ، ولا تغيب فى ليل بلا صباح، ولا تنحدر إلى حضيض البربرية التى ينعدم فيها كل أمل ، وتتكشف عن العبثية المطلقة للتاريخ والإنسان .[1] وعليها أن تختار بين البديلين اللذين أشرنا إليهما : بين العدم المطلق الذى يعنى الإحباط الكامل لليوتوبيا والكل المطلق الذى يعنى اليوتوبيا أو الوجود اليوتوبى.

لقد اتخذ الانتصار النهائى للعدم صورة الجحيم ، كما اتخذ الانتصار النهائى للكل صورة السماء أو الفردوس . والواقع ان الكل نفسه ليس إلا الوحدة التى تضم الإنسان الذى عاد إلى نفسه مع عالمه الذى اكتمل لكى يكون فى خدمته . وهذه الوحدة هى التى تحقق عبارة جوته الشهيرة فى فاوست : " فى البدء كان الفعل " ، وعبارته الأخرى :" الشىء الناقص قد تم " [2] – وهما عبارتان يصوغهما بلوخ فى لغة جدلية اشتراكية على هذه الصورة المعبرة عن " روح اليوتوبيا " عنده : تطبيع الإنسان ، وأنسنة الطبيعة ، أى جعل العالم إنسانيا بتوسط الإنسان أو بإرادته .

إن هذا الأصل الانطولوجى ليس إلا جوهر العالم المتحرك حركة جدلية فى لحظاته الثلاث الأساسية وهى : " اللا " والـ " ليس – بعد " و " اللاشىء " (العدم) أو على العكس " الكل " المقابل له . " فاللا " تدل كما سبق – على أصل العنصر المندفع لتحقيق " الموجود – هناك " الكامن فى كل شىء ، والـ " ليس – بعد " تميز النزوع الرابض فى عملية الصيرورة المادية لإظهار مضمونها ، واللاشىء (العدم) أو "الكل " يشيران إلى الاتجاه : إما سلبا فيكون " العدم "أو إيجابا فيكون " الكل " . انهما يشيران إلى الهدف السلبى أو الإيجابى الكامن فى هذا النزوع الذى يتجه إلى الأمام وينتهى بإشباع " الجوع " وتحقيق " الحلم ، أى ينتهى إلى " الكل " اليوتوبى ، أو ينتهى بالقضاء عليه (قضاء مؤقتا على أقل تقدير) فيكون " اللاشىء " أو " العدم " . وبذلك أيضا يكون " الرغب من

---

(١) Ibid . p . 312 .

(٢) وردت العبارة الأولى فى البيت رقم ١٢٣٧ من القسم الأول من فاوست جوته ، والعبارة الثانية فى البيت رقم ١٢١٠٩ من القسم الثانى . والبيتان ذكرهما بلوخ فى المرجع السابق ص ٣١٣ .

الفراغ " – الذى أفزع الفلسفة القديمة فى زمن ارسطو فقالت بأن كل شىء ملاء – يكون هذا الرعب هو العامل الإيجابى الفعال الذى يحرك العالم ويحافظ على حركته ويضعه موضع التجربة ،أو يجعل منه " معمل اختبار " لإفراز مضمونه الحقيقى . [1] وبذلك يصبح العالم – وهو دائما عالم الصيرورة المتصلة – هو التجربة الهائلة أو الاختبار الضخم الذى لا يتوقف عن السعى لبلوغ الحل الذى يكفيه ويرضيه ، أو تقويم الحلول التى لم تشبعه ولم تلب حاجته العميقة ، ولا شوقه ورغبته ومقصده وحلمه الأصيل . [2] وعلى الرغم من ذلك فان وجود العالم يظل على الدوام وجودا ناقصا غير مكتمل ، أى أنه باختصار وجود "ليس – بعد " . والفراغ الماثل فى " اللا " الحاضرة فى كل " آن " وفى صميم كل " موجود هناك " يدل على أن هذا الموجود لم يتحقق بعد ولم يبلغ ماهيته الحقة .

ويعبر بلوخ عن هذا المعنى بصورة منطقية مركزة على النحو التالى : أ لم تصبح بعد هى ب ، أى الموضوع لم يحصل بعد على محموله ، أى أن ب (المحمول) الذى لم يصل إليه أ (الموضوع) هو " ما " what الماهية المفتقدة والخاصة " بإن " الوجود that (Quid pro Quod) وبتعبير أوضح وابسط : الموجود لم يحقق بعد ماهيته ، أو لم يمتلك ذاته بعد .. وكل هذا يمكن تكثيفه فى صيغة معبرة عن " الوحدة الانطولوجية " بالصورة المركزة التالية : اللا = نقطة الصفر ، الليس بعد = اليوتوبيا ، العدم أو الكل = النواة .[3]

* * *

وأخيرا قد تبدو الصيغة المنطقية السابقة مجردة أو غامضة اكثر مما ينبغى، ولذلك فهى تحتاج إلى وقفة نقدية تعلق عليها وتوضحها . والواقع إننا لو رجعنا إلى تلك الصيغة أ لم تصبح بعد هى ب ، لوجدنا أنها قد أثارت اشكالات انطولوجية عديدة ، فربما تبدو فى ظاهرها يقينية واضحة ، غير أنها تخفى فى

---

(١) Bloch , Ernst : the principle of Hope V . I . p . 3070.

(٢) Ibid . p . 309 .

(٣) Bloch : Tübinger Einleitungin die philosophie - s . 219 - 220 .

حقيقتها الحيرة والقلق .والفخ المنطقى والانطولوجى الأول يكمن فى كلمة " بعد" ،فقد تعودنا فى المنطق الصورى أو التقليدى أن نميز بين الوجود واللاوجود، وان نفرق بين أ ولا أ بقولنا أ هى أ ، والعكس كذلك صحيح - أ ليست هى لا أ وكلا الصيغتين تقومان على المعادلة الرياضية أ = أ وكذلك أ لا يمكن أن تساوى لا أ . كل هذا يؤكده منطق الثبات والتحديد التقليدى ، لكن الأمر مع منطق الحركة والتغير مختلف ، إذ يدخل على الصيغة والمعادلة طرف جديد يهز توازنها ، وهذا الطرف الجديد هو كلمة " بعد " التى تغير نظرتنا إلى الموجود والوجود كله .

بهذا يدخل التناقض الجدلى فى حسابنا ويصبح عنصرا أساسيا من العناصر المكونة للوجود فتتغير الصورة التالية : أ لم تصبح بعد هى أ ، أوبعبارة أبسط : الموجود أ الذى ندركه ونتعامل معه فى هذه اللحظة ما يزال بعيدا عن تمثيل حقيقة أ ، وربما يتاح لـه فى المستقبل أولا يتاح لـه أن يظهر مكنونه ويحقق وحدته مع ذاته . وحتى هذا التحقيق أو التوحد يحتاج أن نراه رؤية جدلية فنقول انه لن يكون هو التحقيق الأخير ولا الكمال النهائى (وكلاهما يحمل معنى التوقف والتجمد والموت) . وليس الموجود إذن هو نفس الموجود ، انه شىء مختلف عما هو عليه فى ذاته . وستبقى أ = لا أ صحيحة ما بقى الموجود الذى يظهر لنا فى الحاضر مختلفا عما يمكن أن يكون عليه فى المستقبل . ولكن ألا يعنى تدمير الهوية أو الذاتية الراسخة أن يتصدع العالم ، ويتفتت الموجود ، ويغرق فى نهر التحول الأبدى بحيث يستحيل أن نفكر فيه بأنه موجود ؟ وكيف نسمى أو نتصور شيئا يتشذر ويتغير من حال إلى حال بغير انقطاع ؟

الواقع أن هذا هو الذى تقصده الصيغة السابقة . فكلمة " بعد " لا تدل من الناحية المنطقية البحتة إلا على علاقة زمنية لا تلغى الوضع الحاضر الذى تعبر عنه أ = لا أ أولا " ترفعه " كما يقول الجدليون (وان كان من المحتمل أن تلغيه وترفعه فى المستقبل) ومن الواضح أن هذه العلاقة بالمستقبل تعدل من وضع الحاضر نفسه ومن نظرتنا إليه [١] ، لأنها توحى بأن أ فى هذه اللحظة

---

(١) Holz , Hans Heinz : Ernst Bloch . s. 14 .

الراهنة ليست هى أ نفسها ، ولكنها من ناحية المبدأ أو من جهة القوة والإمكان والاستعداد – إذا شئنا ان نستخدم لغة ارسطو وليبنتز – نستطيع أن نتعرف فيها الآن على أ وإن كانت فى حالتها الراهنة لا تزال شيئا مختلفا عنها أشد الاختلاف .

لاشك إن هذه الفكرة يمكن أن يساء فهمها ، ومن الممكن أن تضع فلسفة بلوخ فى مهب الريح . وقد يقول البعض كيف يمكننا تسمية شىء بغير اسمه الصحيح بحجة أنه يمكن أن يكون صحيحا فى المستقبل ؟ وقد يقول البعض كيف نجازف فى هذه الحالة بإصدار حكم على الوجود على أساس عاطفى هش هو الأمل أو الرجاء ؟ الحق إن تبديد هذا الظن يتوقف على التمسك بالنظرة الجدلية والتعويل على إرادة الإنسان ووعيه الثورى ... ولنبتعد عن الانطولوجيا قليلا ونضرب مثلا من الحياة . فهل نسمى المجتمع الذى ينتج وسائل القهر والقمع والتعذيب وأبشع الجرائم والحروب بانه مجتمع انسانى أم بأنه لا انسانى ؟ ! وهل نظلم الحقيقة إذا وصفنا البشر الذين يعيشون فيه ، أو على الأقل المسئولين عن تلك الشرور ، بأنهم ليسوا بشرا ؟ نعم إن الإنسان فى مثل هذه المجتمعات يفتقر إلى هويته الانسانية بسبب ظروف مختلفة ومعقدة ،ولكنه يمكن أن يتحد بهويته الجوهرية إذا تغيرت هذه الظروف ، لأن اللا – إنسان الذى تزيد وحشيته أحيانا عن الوحش لا يزال إنسانا بحكم الطبيعة والإمكان ، وإن لم يبلغ فى ظل الوضع القائم مبلغ الإنسان . فإذا أضفنا كلمة " بعد " إلى العبارة المتناقضة : أ ليست هى أ ، أو أ = لا أ وجعلناها أ لم تصبح بعد هى أ.، فإن ذلك ينطوى على إضافة قيمة معيارية إلى أ تعطيها فرصة التحقيق فى المستقبل، على الرغم من عدم تحققها فى واقع الأفراد الذين ينتمون إلى فئتها أو نمطها الكلى .. ومعنى هذا – إذاشئنا أن نستخدم لغة افلاطون – أن هنالك درجات فى الاقتراب من الوجود الحق ، أو من الوجود العام لكل موجود .

بهذا تكون الفكرة المحورية التى عبرت عنها صيغة بلوخ السابقة قد تمخضت عن نتائج ميتافيزيقية وإنسانية (انطولوجية وأنثروبولوجية) بالغة الأهمية على الرغم من مشكلاتها العديدة التى تصدم الفكر وتتحداه . فإذا كان كل موجود يتحدد بمجموعة من الخصائص الجوهرية ،أمكن مع غياب هذه

الخصـائص أو نقصـهـا أن نحكم بوجـود هـذا الموجـود ، وأن يحـدد هـذا الحكـم بصـورة أدق فيقـال أن وجـوده غـير كـامل ، بحيـث يـترك لـلزمن ان يضيـف الخصائص الناقصة ، على نحو ما يقـال ان المولـود يفتقـر إلـى بعـض القدرات والاستعدادات التى سيستكملها مع النمو والتقدم فى العمر ، وإن لم يمنع هذا مـن وصفه من البدايـة بأنـه انسـان . ومعنـى هـذا مـرة أخـرى أن هويـة أ مـع ذاتهـا موجودة فى هذه الصيغة " أ وجود لم يتحقق بعد " ، أى وجودعلـى نحـو نـاقص أو على وجهة السلب. بذلك تحـل الصـيرورة اللامتناهيـة محـل الوجـود الثـابت، وتتاح من الناحية الموضوعية فرصة الانتقال من الإمكـان إلـى الواقـع الفعلـى ، ومن الناحية الذاتية من الأمل إلـى التحقـق.[1] بيـد أن هـذا كلـه لـن يريـح مـن الأسئلة والمشكلات ، فالحكم بعدم تحقق الهوية (أو على الأقل بتأجيل تحققهـا) يمكن ان يزلزل عبارقبارمنيدس الشهيرة التى قام عليها التفلسف كله ، وهـى أن الوجود موجود ، وربما رد العالم الذى نعيش فيـه إلـى حالـة الفوضـى والعمـاء التى كان عليها قبل الخلق ، فلا نكاد نميز فيـه الموجـود مـن الـلا موجـود ، ولا نكاد نسمى شيئا باسمه . أضف إلى هذا أن عملية التقدم أو التطور المستمر مـن الأمل إلى تحقيق الأمل ومن الإمكان إلى الواقع الفعلى ، يمكن من ناحيـة المبدأ وبمنطق الجدل نفسه أن تستمر بغير حد ولا نهاية ، إذ ينقلنا الواقـع الفعلـى إلـى إمكان آخر ، ويظهرنا الأمل المتحقـق علـى أمـل جديـد لـم يـزل فـى سـبيله إلـى التحقيق . فهل هى دورة أبدية يسلم الهدف الـذى تحقـق لهـدف يبـدو فـى الأفـق البعيد ، ويتمحض الموجود المتحد مع ذاته عن إمكانات لم تنبثق بعـد ؟ ألا يقـال بهذا إن العالم لن يحقـق هويتـه أبـدا ، لأن ذلـك معنـاه السـكون والمـوت ونهايـة العالم ذاته ؟.

تلك أمثلة للأسئلة والمشكلات التى يتصارع معها تفكير بلوخ اليوتوبى على كل المستويات .فالمادة لـن تكـف عـن التفتـح والابـداع ، والمجتمـع الخـالى مـن الطبقات لن يتوقف بتحقيق "الجماعة الشيوعية " كما توهمـت الـدول الشـيوعية ، والفن لن يسأم الصعود على درجات الكمال ، والحرية لن تفـرغ أبـدا مـن إتمـام تحررها ، والهوية النهائية لن تتحقق أبدا بصورة نهائية ، والإنسان لن يكف أبدا عن تجربة الحياة من جهة السلب والنقص ، ولن ينفض يديـه أبـدا مـن محاولـة

---

(١) Ibid . s . 15 .

التجاوز والعلو على ذاته .. وفى كل الأحوال لن تخلو أى يوتوبيا متحققة من بقية يوتوبية ، لا لأن الكمال لم يتحقق فحسب فى العمل الذى تم إنجازه ، بل لأنه بعيد عن الصورة التى تم تصورها قبل البدء فيه وأثناء الجهد الذى بُذل فى سبيل تحقيقه ... ولا يرجع ذلك لأن الإنسان مخلوق ساخط بطبعه،لا يقتنع بأى هدف يحققه ،بل لأن للوجود درجات ، كما أن للكمال درجات . والحقيقة ان المزيد من الوضوح والتميز فى تمثُّل الوجود والوعى به – كما عند ليبنتز فى مذهبه عن المونادات – واستكمال العمل الكامل ، هما خطوات على الطريق إلى تحقيق مفهوم الهوية والوصول إلى الكل .

وهكذا يفلت الوجود على الدوام ، ويخترقه السلب لكى يفسح مكانا للصيرورة ومعها التغير والتحول . والفكر وحده هو الذى يتشبث بديمومة الوجود الذى وحده معه بارمنيدس فى عبارته المشهورة (لأن الوجود والفكر واحد) ، وإلا انزلق منه كل شىء ولم يتكون من تدفق الظواهر عالم على الأطلاق . أما الواقع الذى يواجه الفكر ويتسرب إليه فى مختلف الصور ، فهو حركة متصلة ، وكل ما هو " واحد " فيه ينطوى على " الآخر " المختلف عنه ، ولولا ذلك ماكان هو الواحد ولا اخرج الوجود من داخل اللا وجود كما بين أفلاطون ذلك فى محاورة " بارمنيدس " واستطاع بذلك ان يتجاوز الوجود أو ان يجعله يتجاوز نفسه .

ومهما يكن الأمر ، فغنى عن الذكر أن تلك الصيغة الجدلية المكثفة لا يمكن ان تتضح إلا إذا تم استخراج مضمونها الغنى من ثنايا التجربة البشرية التى تجلى فيها على أنحاء مختلفة ، وان تكن قد ظهرت حتى الآن فى صور تاريخية جزئية مشتتة وغير كافية أو محققة للأمل اليوتوبى . وبيان هذا وشرحه معناه تتبع العملية الجدلية فى مجاليها التاريخى والكونى ، وهى العملية التى لا يمكن تصورها إذا كان الوجود ليس على الصورة التى ينبغى أن يكون عليها ، وأنه لم يزل على الطريق إلى تحقيق ماهيته .. وطبيعى ان الهدف من هذا البحث هو شرح هذه العملية الجدلية الضخمة فى صورها وأبعادها المختلفة التى لم تزل فى مجموعها مجرد" تجليات مؤقتة للكل اليوتوبى الأخير ، أو لم نزل مجرد خطوات ومراحل من الرحلة الطويلة التى تتابع طريق التجربة والخطأ ،

والنجاح والفشل ، والأمل وخيبة الأمل ، وكأن جهد العالم كله ، وجهد الإنسان الذى يمثل آخر فصل فيها هو مختبر الخلاص الممكن

ثانيا : مقولة الإمكان :

من الواضح أن مقولة الـ " ليس – بعد " التى تم عرضها من الناحية الانطولوجية تدور فى فلك الإمكان الذى سيتم عرضه من الناحية المنطقية . وقبل الحديث عن مقولة الإمكان ، يقتضى الأمر التعريف بماهية المقولة وكيف تطورت فى تاريخ الفكر الفلسفى . إن كل كلمة فى أية لغة تدل على تصور Concept . والتصور اسم كلى يطلق على أشياء كثيرة فهو بلغة المنطق يمثل فئة يندرج تحتها مفردات متعددة . وليست هناك تصورات للأشياء المادية وحدها بل هناك كذلك تصورات للأفعال والكيفيات والعلاقات .[1] وظهر فى تاريخ الفلسفة تصنيف للتصورات أو الكليات، فهناك كليات عقلية– وهى التى ستعرف فيما بعد باسم المقولات – وهناك أيضا كليات مستمدة من الحس .[2] اما عن الاشتقاق اللغوى لكلمة المقولة أو قاطيغوريا Kategoria فهى كلمة يونانية كانت تعنى فى الأصل " الاتهام " ثم أصبحت تعنى الصفة المنسوبة إلى شىء ما . والكلمة العربية " مقولة " لا تبعد كثيرا عن هذا المعنى فهى تعنى " ما يقال على الموجود " أو " ما يحمل على الأشياء " . أما المرادف اللاتينى فتعنى المحمول لأى موضوع . من هنا أمكن أن توصف المقولات بأنها قائمة من المحمولات يكشف أى منها عن نمط الوجود الجوهرى الذى ينتمى إليه الموضوع – وفقا للتعريف الأرسطى للمقولة – وقد كان أرسطو أول من وضع نظرية خاصة بالمقولات .[3]

هذا عن ماهية المقولة واشتقاقها اللغوى . أما عن تاريخها فى الفكر الفلسفى فقد تطورت فى ثلاث مراحل أساسية تبدأ المرحلة الأولى منها فى الفلسفة اليونانية بالمقولات الأرسطية العشر . وهى لون من التصورات الكلية

---

(١) امام عبد الفتاح امام دراسات هيجيليه القاهره ، دار الثقافة للنشر والتوزيع . ١٩٨٥ . ص ٢٤١

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٢

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤٣

العقلية التى تمثل الخصائص الأساسية للأشياء [1] ، أى خصائص الموضوعات أو الموجودات ، لذلك فهى مقولات تمثل جانب الموضوع أو جانب الوجود ، أو بمعنى آخر هى مقولات انطولوجية . وتبدأ المرحلة الثانية من " تاريخ المقولات فى الفلسفة الحديثة بمذهب كانط الذى ظهرت فيه المقولات بوصفها عمليات ذهنية ذاتية أى تصورات ."[2] وفى هذه المرحلة انتقلت المقولات من الموضوع إلى الذات ، فأصبحت مقولات ابستمولوجية عند كانط بعد أن كانت انطولوجية عند أرسطو . فمقولات كانط تصورات ذاتية للعقل البشرى ،لذلك لم يستخدمها على أنها المبدا الأول فى تفسير العالم . إنما هى مبادىء ابستمولوجية للمعرفة، أى مبادىء أولية قبلية سابقة على كل تجربة لأنها الشروط التى تعتمد عليها التجربة . [3] ثم تأتى المقولات الهيجيلية فى المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تطور المقولات . وهى مركب المقولة الأرسطية والكانطية لأنها موضوعية وذاتية فى آن معا ، وهى انطولوجية وابستمولوجية فى وقت واحد [4] المقولة الهيجيلية إذن هى المقولة التى اتحد فيها الوجود والمعرفة ،وهى المقولة التى جمعت شمل انطولوجية أرسطو وابستمولوجية كانط . تحولت المقولة من صورة ابستمولوجية للمعرفة إلى مبدأ انطولوجى لتفسير الكون . عند هيجل أصبح من الممكن استنباط العالم استنباطا منطقيا من المقولات ،بعد ان استحال هذا الاستنباط عند كانط .

١- طبقات مقولة الإمكان :

الواقع ان مشكلة الإمكان لم يتم تأملها فى تاريخ الفلسفة بصورة كافية . والفيلسوفان اللذان شغلا بها على نحو دقيق هما أرسطو وليبنتز . فالأول يرجع إليه وصف الأساس المادى للوجود بأنه الوجود بالقوة أو بالامكان dynamei on كما يرجع إليه تمييز الوجود من ناحية الإمكان أو بحسب الإمكان Kata ton dynaton . أما ليبنتز فيرجع إليه الفضل فى صياغة هذه المسلمة : كل ما هو

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٤

(٢) ستيس ، والتر · فلسفة هيجل الترجمة العربية ، ص

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٨-٩٩

(٤) إمام عبد الفتاح إمام دراسات هيجلية ص ٢٦٤

ممكن ينزع للوجود Omne possibile existere غير ان مقولة الإمكان فى رأى بلوخ مقولة متعددة الطبقات والمستويات . ولعل من أهم فصول " مبدأ الأمل " وأشدها عمقا هو ذلك الفصل الذى يكشف فيه بلوخ عن طبقات مقولة الإمكان ، فقد تتعلق هذه المقولة كما قال هولتس (احد تلامذة بلوخ المباشرين) - بجهة الحكم - أى الفكر والتعبير - أو بجهة الوجود . ولكن ارتباطهما ليس عن طريق الصورة والأصل كما يظن الواقعيون وبعض الوضعيين التحليليين بحيث يكون الإمكان من جهة الحكم صورة للإمكان من جهة الوجود ، بل ان العلاقة بين الفكر والوجود علاقة أعقد تشابكا ، وتوجد مراحل متداخلة ، إذ يمكن أن يبدو " المستحيل الواقعى " ممكنا من الناحية الفكرية ، كما يحدث عندما نتخيل وجود حيوان خرافى كالتنين ، أو عندما يتصور الجائع هبوط الحمام المشوى إلى فمه فى أرض الأحلام .(١)

وكما أن الجهة فى القضية هى التعبير فى الحكم عن مرتبته من حيث تقرير الوجود" أو الإمكان " أوالضرورة أو الإمتناع . فالحكم إما ان يكون ضروريا ، أى معبرا عن ضرورة الصلة بين الموضوع والمحمول ، وإما أن يعبر عن أن هذه الصلة من الممكن وجودها بين كلا طرفى القضية .ويمكن ان تكون الرابطة رابطة امتناع بمعنى أنه من المستحيل أن ينتسب المحمول إلى الموضوع .(٢) ولكن العلاقة بين هذه الاقسام ليست علاقة حدية أو منفصلة ، بل إن مقولة الإمكان علاقة متشابكة .ونظرا لتعقدها وتداخل مراحلها ، فلا بد من تمييز الطبقات المختلفة لهذه المقولة الهامة والأساسية فى نسق بلوخ الفلسفى ، ولابد من تمييزها بعضها عن بعض تمييزا دقيقا ، إذاأردنا الا يسير التفكير اليوتوبى سيرا عشوائيا على غير هدى . ولابد كما يقول بلوخ ان يؤخذ الامكان مأخذ الجد لأنه لو فقدت الموجودات - الواقعية والفكرية - صفة الإمكان لتوقفت الحياة نفسها وانتفى عنها التطور والصيرورة . والانسان هو " كائن الممكن " الذى يحيط به الإمكان من كل ناحية . وربما يدل أيضا على ان انفتاحه على الممكن ليس أمرا تعسفيا يخضع لهواه ، ولا هو شىء " غامض " يمكن " ان يكون كل شىء أو أى شىء . وانما يتضمن شروطا وقواعد تحميه

---

(١) Holz , Hans Heinz : Ernst Bloch , s . 66 .

(٢)عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى . القاهرة . مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثالثة ١٩٦٨ ص ٩٦

من أن يتحول إلى مجرد لعب بالكلمات والافكار. ومادام الإمكان مقولة ،فيمكن تحديد طبقات هذه المقولة وشروطها التى تصونها من أن تكون نوعا من العبث أو الانسياق وراء الأحلام والأوهام . ويقسم بلوخ مقولة الامكان إلى مستويات أو طبقات متعددة تعكس درجات المعرفة والإدراك ، ولنبدأ بأول هذه الطبقات .

أ–الممكن الصورى أو الشكلى The Formally possible :

الممكن الصورى هو أول هذه الطبقات .وهو مجموعة من الكلمات يرتبط بعضها ببعض بشكل لا معنى له ، لكنه بناءات أو تركيبات لغوية ممكنة على مستوى القول لكنها بغير معنى على الاطلاق مثل " شيء مستدير أو" و "انسان ويكون " وغير ذلك من التركيبات الخالية من أى معنى وبصرف النظر عن الحقيقة التى تعبر عنها هذه القضية . وربما تأتى تركيبات لغوية أخرى غير العبارات الحمقاء السابقة ، فتأتى مضادة للمعقول أو لا معقولة ، وإن كان من الصعب إدراك أى معنى لها مثل عبارة : " مربع دائرى " أو ننطق بحكم مضاد للعقل مثل : " انه يصعد على ظهر سفينة رحلت من قبل . " والاستحالة هنا مباشرة وواضحة ، فالعبارة لا تخلو من المعنى ، وانما هى مضادة للمعنى ولقوانين العقل والمعقول . ولذلك يمكن التفكير فيها – اذ أن ما يدخل فى علاقة مع غيره ممكن التفكير فيه – ولكن لا يمكن تحديد معنى معقول لها . ومن ثم يكون الإمكان هنا هو الإمكان الصورى أو الشكلى .[١]

واذا كان أرسطو قد قسم القضية من حيث الجهة إلى أربعة اقسام: (أ الضرورى أو الواجب الذى لا يمكن أن يكون بخلاف ماهو كائن . ب) الممكن باعتبار ماكان وهو الشيء الذى حدث فى الماضى وكان يمكن أن لا يحدث ، أى لم تكن ثمة ضرورة وجودية تقتضى أن يكون قد وجد . جـ) الممكن باعتبار ماسيكون وهو مالم يحدث بعد ولكن من الممكن أن يحدث يوما ما د) والمستحيل أو الممتنع الذى لا يمكن ان يكون أبدا [٢] . إذا كان أرسطو قد أقام هذا التقسيم ، فإن العلاقات الكائنة بين اطراف العبارات والتركيبات – السالفة الذكر – هى علاقات تضاد أو تناقض ولكن يمكن التفكير

---

(١) Bloch , Ernst : the principle of Hope . p . 224 .

(٢) عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياض . ص٩٧-٩٨ .

فيها من الناحية الشكلية البحتة ، لأن فى هذا المستوى الأول من مستويات مقولة الإمكان يبحث بلوخ الممكن على مستوى الفكر وليس على مستوى الواقع . لذلك يمكن تركيب عدد لا حصر له من هذه التركيبات التى يرفضها منطق العقل والمعقول ، والتى أخضعها بعض فلاسفة التحليل المعاصرين وبعض الوضعيين المناطقة – مثل رودلف كارناب – للفحص المنطقى الدقيق ، وبينوا أنها يمكن أن تكون سليمة من الناحية اللغوية والنحوية ، ولكنها مرفوضة من الناحية المنطقية . ويذكر بلوخ من هذه العبارات اللا معقولة : " المثلث الغاضب " ، " الحصان الراعد " ، " قيصر عدد صحيح " ، " الجبل الواسع الاطلاع " ، وأمثال هذه التركيبات التى يمكن ان يكون بعضها موحيا فى اللغة الأدبية والشعرية ، ولكن الذى يهمنا من هذا السياق هو إمكان التفكير فيها من الناحية الشكلية ،ومهما تكن عقيمة وغير دقيقة وبلا معنى ، فهى تبين على كل حال "الممكن " الذى يقبل التفكير فيه . ولكن إذا كان مجال الإمكان بالنسبة للتفكير متسعا بغير حدود ، فهل ينطبق نفس الشىء على مجال الإمكان المفتوح أمام المعرفة ؟ هل يمكن لهذا الأخير ان يكون أكثر تحديداأو أكثر موضوعية وإن لم يتحقق بعد بصورة ملموسة ؟

ب- الامكان الموضوعى من الناحية المعرفية - THE FACTUALLY OBJECTIVELY :

هذا الإمكان لا يكمن فى التفكير بوجه عام ،بقدر ما يكمن فى المعرفة . وعلى الرغم من الاتساع الهائل لإمكانات المعرفة بشتى مجالاتها وميادنها وموضوعاتها ، فان إمكاناتها من الممكن وصفها وتحديدها وبيان شروطها المعروفة أو القابلة للمعرفة . هذا الوصف وهذا التحديد يتعلقان بدرجات المعرفة ومستوياتها بالنسبة لموضوع معين ، لا بدرجات ومستويات الشروط الداخلية الكامنة فى هذا الموضوع نفسه ومدى النضج الذى وصل إليه بحيث يكون " موضوعيا " بحق . ومعنى هذا بعبارة أوضح أننا لا نبحث هنا " الإمكان الموضوعى " أى بمفهومه الموضوعى الدقيق المتحقق بالفعل ، وإنما نبحث من جهة كون معرفتنا به – سواء كانت موضوعية أو غير موضوعية – ملائمة أو غير ملائمة . ويتمثل هذا الامكان فى الصيغ والتركيبات التى تعبر عن اعتقاد

أو ترجيح يقوم على مبرر أو مبررات تؤيده . فالتبرير هنا هو الشرط أو السبب الذى يجعلنا نعتقد فى ذلك الإمكان أو نرجحه ، مع العلم بأن هذا التبرير المعرفى لم يصل بعد إلى النضج الكافى لجعل الإمكان موضوعيا ، كما لم يؤد بعد إلى بلورته أو تحقيقه فى صيغة كاملة أو مرضية . فى هذه الحالة لم يتم التوصل بعد إلى معرفة كل شروط الإمكان - التى تحتم تحقيقه - معرفة موضوعية كافية ، أى أن الإمكان هنا يكون مشروطا بصورة جزئية ، وبهذا وحده يوصف بأنه ممكن - والواقع أن هذا هو المعيار الذى نقيس به درجات الإمكان ومستوياته فى كل أشكاله وتحولاته - ولو صرفنا النظر عن الإمكان الصورى أو الشكلى من الناحية الفكرية البحتة كما ذكرناه فى البداية ، لكان الممكن هو المنفتح بوجه عام ودون تحديد ، وذلك لعدم كفاية شروط تحققه أو لعدم كفاية معرفتنا بها أو للسببين معا . وطالما اننا لا نعرف سوى بعض هذه الشروط ، أى مادمنا لا نعرفها كلها ، فيستحيل أن نستدل من مثل هذا الإمكان على الوجود الواقعى . وهنا يصدق المبدأ المدرسى (الاسكولائى) المعروف الذى يقول : " لايجوز الاستدلال من الإمكان على الوجود ".[1] نعود إلى الإمكان من الناحية المعرفية فنقول إن الذى يميزه - عن غيره من اشكال الإمكان - هو المعرفة الموضوعية الجزئية بشروطه (أى بالشروط التى تجعله ممكنا بحق ، أو ناضجا للتحقق) ونحن نصف هذه المعرفة بأنها مشروطة وجزئية ،لأن توافر مجموع الشروط التى تنقل الشئ أو الحدث إلى مرحلة التحقق لايجعل هذا التحقق أمرا محتملا أو مرجحا فحسب ، وانما يجعله أمرا محققا بصورة مطلقة وغير مشروطة ،ولذلك فلا يجوز أن نراهن على تحققه أو عدم تحققه بعد اكتمال المعرفة الموضوعية بكل شروطه ، بل ان بلوخ ليؤكد أن ذلك الموقف لن يخلو - من الناحية الانسانية - من الغباء .[2]

ويتم التعبير عن الامكان الموضوعى من ناحية المعرفة به فى صورة حكم شرطى hypothical judgement ، أو فى صورة حكم احتمالى أو إشكالى problematic judgement . إذا كانت درجة اليقين فى المعرفة به أقل . ويختلف

---

(١) Bloch . Ernst : The principle of Hope . p . 225 - 226 .

(٢) Ibid : p. 226 .

الحكم الشرطى فى هذا الصدد عن الحكم الاحتمالى أو الإشكالى فى أن الأول لا يفترض بعد مقدمات مؤكدة ، على حين أن الحكم الاحتمالى أو الإشكالى يحتوى على مقدمات مؤكدة (إذ تكون مقدماته مضمرة) بل يضيف كذلك مقدمات مجهولة (ومن أمثلة الأحكام الاشكالية : يمكن أن تمطر اليوم ، ربما يكون لويكيبوس قد عاش بالفعل ..الخ) ولهذا يعد الحكم الإشكالىهو الحكم المعبر عن الإمكان باعتباره أحد أحكام منطق " الجهة " أو إحدى مقولاته :" أ من جهة الإمكان مرتبطة بـ ب"- وطبيعى ان تدخل أحيانا فى هذا النوع بعض الأحكام غير الأصيلة للإمكان ، وهى الأحكام التى لا تقوم على دراسة أو معرفة كافية أو الأحكام التى تصدر لأسباب نفسية وتربوية عن وعى غير كاف بالشروط التى استقر العلم عليها من قبل . فعندما يصدر أحد الحكم التالى من أحكام الجهة " يمكن أن ينحل الماء إلى عناصره عن طريق التيار الكهربائى " فإنه يعبر بذلك عن جهله أو تجاهله للحقيقة المعروفة وهى ان التيار الكهربائى يتسبب فى تحليل الماء إلى عناصره التى يتكون منها (هذا إذا لم توجد ظروف تعوق ذلك). إن مضمون هذا الحكم مبرر ولا يقبل الشك ، وكل شروط صدقه متوافرة، ولكن العيب فى مستوى معرفة قائله ، أو بالأحرى نقص معرفته الذى جعله يصوغ حكمه فى صورة احتمالية بدلا من أن يضعه فى الصورة التوكيدية أو التقريرية التى تليق به . أى أن السبب وراء أمثال هذا الحكم ليست منطقية بل نفسية أو اجتماعية . ومن هنا لم يفرق الكثيرون بينه وبين الأحكام الإشكالية الأصيلة التى تصدر عن معرفة جزئية (لا معرفة مغلوطة) بشروط الإمكان.(١)

والواقع أن عبارات البحث العلمى أو فروضه التى تقوم على معرفة كافية بشروط تحقيق نتائجه هى من قبيل أحكام الجهة الموضوعية الأصيلة . ومن ثم تمثل المعرفة الموضوعية بالإمكان مستوى معرفيا لم يصل بعد إلى الإحاطة "بجميع " الشروط الموضوعية لتحقيق ذلك الإمكان ، وإن كان قد توصل إلى معرفة بعضها فحسب .ولهذا يبقى الحكم فى حالة التأرجح أو الاحتمال ، كما تبقى كذلك إمكانية إثباته أو نفيه ، وصدقه أو بطلانه . وكل من مارس البحث العلمى - الطبيعى أو الاجتماعى والإنسانى يعلم هذا ، كما يعلم أن هذا هو

(١) Ibid . p . 226 - 227 .

الجانب الموضوعى الذى نقصده حين نحكم على هذا الحكم بالإيجاب أو السلب ، وبالصواب أو الخطأ قبل المضى فى بقية إجراءات البحث المنهجية لمعرفة بقية شروطه ثم التحقق منه بصفة نهائية . وعندئذ يمكن القول بأن الحكم بالإمكان كان حكما موضوعيا على إمكانيــة موضوعيــة ، وأن الترجيح أو الاحتمال الذى تضمنه الحكم الاحتمالى أو الإشكالى بالنسبة للمعطيات التجريبية فى العلوم الطبيعية والإنسانية – قد تضمن كذلك نوعا من التوقع أو المعرفة المسبقة بالشرط الأساسى أو بمجموعة الشروط الأساسية التى توجه البحث المنهجى فى الموضوع تمهيدا لتحقيقه بصورة فعلية ، وبذلك يجوز القول بأن الحكم الإشكالى الأصيل يعبر عن الصورة الشرطية أو الافتراضية والموضوعية – فى آن واحد– التى يقوم عليها البحث العلمى – الموضوعى بمعناه الصحيح ، أى أن فى استطاعتنا باختصار أن نصفه بأنه هو مبدأ اكتشاف الموضوع أو مبدأ الكشف عنه heuristic principle .[1]

وطبيعى أن يدخل البحث فى مشكلة الإمكان الموضوعى الذى يعبر عنه الحكم الإشكالى الصحيح فى مشكلات أخرى متعلقة بمنهجية البحث العلمى وبمدى قدرة المنهج " الاستقرائى على إثباته أو نفيه من خلال قدرته على معرفة جميع شروطه أو معظمها وربما يتعلق الأمر بمشكلة التعميمات الاستقرائية التى يبدو أنها لم تجد الحل اليقينى النهائى حتى الآن ، وأن أقصى ما يمكن قوله عنها إنها فروض عمل تحتوى على أكبر قدر أمكن التوصل إليه من درجات الاحتمال أو الإمكان الموضوعى.. ولذلك نكتفى بما قلناه عن الإمكان الموضوعى من الناحية المعرفية وننتقل إلى الإمكان الموضوعى من ناحية الموضوع نفسه .

جـ – الإمكان الموضوعي من جهة الموضوع نفسه: The fact - based object - suited possible .

يتميز الإمكان فى هذا المستوى بأنه لا يتعلق بمعرفتنا بموضوع ما ، بل بالموضوع نفسه من حيث قدرته أو استطاعته أن يصير على هذا أو ذاك .

---

(١) Ibid . p 227 .

معنى هذا أن الاهتمام ينصب هنا على شروط الموضوع نفسه التى لم تظهر أو لم تتبلور بعد بشكل كاف ، لا على المعرفة غير الكافية بهذه الشروط -كما فى المستوى السابق - فهنا يتم الانتقال من المعرفة بالموضوع إلى الموضوع نفسه وشروطه الكامنة فيه والعلاقات الموضوعية القائمة بينها ، أى إلى الخصائص والعوامل الداخلية التى تشارك مشاركة إيجابية فى إنضاج صيرورته وتحقيق إمكاناته . بهذا نصل إلى طبقة الإمكان التى ترتبط ببنية الموضوع "الموضوعية" التى تجعله على هذا النحو أو ذاك ، بحيث يظل - خلال صيرورته الواقعية - منفتحا على إمكانات أخرى لا تنتهى حتى لو تصورنا أن معرفتنا " الموضوعية " بشروطه قد انتهت أو اكتملت من الناحية النظرية. [١]

نحن نبحث إذن على هذا المستوى فى " موضوعية الموضوع " أو " شيئية الشيء " من حيث بنيته وتركيبته الواقعية التى تتخللها عملية الصيرورة المستمرة، كما نبحث فى مدى توافر الشروط الداخلية والخارجية التى تؤدى إلى إمكان تغييره من وجهة النظر " اليوتوبية الأصيلة ، أو تجعل هذا التغيير ينحرف إلى وجهة زائفة .. وقد ظهر مفهوم نظرية الموضوع للمرة الأولى بشكل واضح لدى الفيلسوف النمسوى أليكسيوس مينونج [٢] (١٨٥٣- ١٩٢٠) ولكنه كان مفهوما " قبليا " خالصا ولا يتعلق إلا بماهيات الموضوعات أو خصائصها الجوهرية المستقلة تمام الاستقلال عن وجودها أو عدم وجودها فى

---

(١) Ibid . p . 229 - 230 .

(٢) Meinong : ولد فى لامبرج عام ١٨٥٣ وتوفى عام ١٩٢٠ فى جراتس التى عمل استاذا بجامعتها . قدم نظريته عن موضوعية الموضوع ، بصرف النظر عن وجوده العينى أو عدم وجوده أو كيفية هذا الوجود ، مع أخذ طبقاته الرليسية الأربع فى الاعتبار وفقا للطبقات الأربع للتجربة وهى التمثل (الادراك) والتفكير--
--والشعور والرغبة . وبذلك قسم طبقات الموضوع الى أربع : الموضوعات (أو الأشياء) ، و " الموضوعية " و " المعيارية " و "المرغوب " فيها - فالحق والخير والجمال تنتمى للموضوعات المعيارية ، والواجب والغاية ينتميان لموضوعات الرغبة ، والحقائق أو الماهيات الرياضية والمنطقية للموضوعات الموضوعية .. وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير على فلسفة الوعى والقيم ، ومن المعروف ان هوسرل تأثر فى " الفينومينولوجيا " بنظرية مينونج تأثرًا شديدا ظهر بوجه خاص فى كتابيه " بحوث منطقية " الجزء الأول ، مقدمات للمنطق الخالص ، حيث دافع عن موضوعية الموضوع - أى بنيته المنطقية - وهاجم النزعة الذاتية والسيكولوجية فى المنطق ، وكذلك فى الجزء الأول من كتابه الأساسى افكار لظاهريات خالصة وفلسفة ظاهرية (١٩١٣) .
(c.f . Lacey , A.R. : A Dictionary of philosophy . London , Routledge Kegan Paul . 1976 . p . 126 - 127) .

الخارج (أى مع وضع هذا الوجود " بين قوسين " كما عبر بعد ذلك هوسرل وأصحاب فلسفة الظاهريات) وقد اعتبر مينونج أن نموذج هذه المعرفة الموضوعية المتحررة من التقيد بوجود الموضوع أو عدم وجوده هى الرياضيات أو المعرفة الموضوعية المجردة بالحقائق الرياضية البعيدة كل البعد عن أى علاقة بالواقع العينى الخارجي [1] .. وهكذا " تموضع " المنطق أو " تشيأ " بالمعنى الذى ذكرناه ، أى أصبح " وصفا " قبليا خالصا لأفعاله ، وتحليلا قبليا ومعنويا لمقولاته ، مع وضع الوجود الطبيعى أو العينى للموضوعات " بين قوسين " كما سبق القول .

وإذا كان بلوخ لا يناقش هذه المسألة الهامة مناقشة تفصيلية ، فمن الواضح أنه يرفض وجهة النظر " القبلية " والمعرفية المحضة عند كل من مينونج وهوسرل رفضا حاسما ، وذلك اتساقا مع وجهة نظره المادية الجدلية التى تركز على البنية المادية للموضوع نفسه وانفتاحه على مختلف الإمكانات المادية أيضا - فهو يتمسك " بنظرية الموضوع " ولكنه يربطها بوجوده الواقعى وعلاقاته وشروطه الواقعية أكثر مما يربطها بموضوعية المعرفة به أو " بموضوعية شيئية " فى حالتها الحاضرة أو الراهنة وهو يصر فى النهاية على أن هذه هى الطريقة الصحيحة التى تعبر عن بنية الواقعية والموضوعية أو تعكسها بصورة جدلية حقيقية بعيدة عن الصورة المثالية المتعالية التى انتهت إليها فلسفة الظاهريات عند مؤسسها هوسرل . وربما أوضح وجهة نظره قليلا حول " نظرية الموضوع " بقوله ان عملية الانعكاس التى تتم فيها العلاقات الموضوعية ليست مجرد عملية معرفية تتكون فى الوعى ، وإنما هى ' نتيجة معرفية " بالموجود الواقعى أو بالموضوع الواقعى نفسه وتلائمه . وتتخذ هذه النتيجة المعرفية شكل " التعريف الواقعى " الدقيق الذى لا يكتفى بتقديم الخصائص اللغوية والتصورية للموضوع ، وإنما يقدم خصائصه التكوينية أو البنائية الواقعية الكامنة فى داخل الموضوع أو فى داخل السياق الاجتماعى والتاريخى الذى يوجد فيه . ويعطينا بلوخ مثلا على ذلك يصوغه بلغته الاشتراكية المفضلة لديه ، فالتعريف الواقعى والاشتراكى فى نظره لمفهوم "

---

(١) Bloch, p. of H. V. I. p. 230.

الأمة " هو المفهوم الذى يعكس البنية الواقعية المكونة " لموضوع " الأمة ويعرفنا بها بعيدا عن المفاهيم الفاشية أو الاشتراكية الوطنية - والنازية المتعصبة .(١)

إن نظرية الموضوع التى يقدمها بلوخ على هذا النحو هى فى رأيه " مقر المقولات "باعتبار أن المقولات هى أعم أشكال الوجود الواقعى العينى وأكثرها تميزا وتحددا . وفى إطار هذا المستوى الموضوعى - أو هذه الطبقة من طبقات الموضوعية - تتحدد طبيعة الإمكان الموضوعى أيضا - وتبرز أهمية التفرقة التى أشرنا إليها بين " الموضوع " (الذى اكتملت شروطه الداخلية وأصبح قابلا للمعرفة) وبين " الشىء " (كمدرك حسى) فى واقعه الراهن ، بين الإمكان البنائى والموضوعى المنخرط فى جدل الواقع والمنفتح على وضع أو أوضاع أصيلة ، وبين الحالة الحاضرة أو الراهنة التى صار إليها الشىء الواقعى أو صارت إليها إمكاناته . ومن ثم تساعد " نظرية الموضوع " على تمييز مقولة الإمكان فى أبعادها الموضوعية ، أى من ناحية الشروط التى تحددها بنية الموضوع ونمطه وسياقه الاجتماعى ونسق علاقاته وقوانينه الداخلية .. إلى آخر ما يقوم على أساس الموضوع نفسه ويجعل انفتاحه على الممكنات - حين نعبر عنه فى شكل أحكام شرطية أو احتمالية وإشكالية - أمرا محددا ببنية الموضوع ذاته ، ومبررا بشروطه . وهذه الشروط - كما ذكرنا - داخلية وخارجية ،وهى متشابكة ومتفاعلة تفاعلا يحفظ لكل منها طبيعتة النوعية.(٢)

ويبقى الإمكان الموضوعى قائما على ما هو عليه ، حتى فى حالة تحقق أحد الشرطين أو إذا قارب التحقق . فقد يحتوى النبات بحكم شروطه الداخلية على إمكان نضوج الثمرة الكامنة فيه ، ولكن ظروف الطقس غير المواتية - أى الشروط الخارجية - لا تساعد على ذلك النضوج . وقد تتوافر الشروط الخارجية وتغيب الشروط الداخلية أو تفتقر إلى العناصر المهمة التى تعمل على تحقيق الإمكان الموضوعى . فالبشرية تضع أمامها على الدوام أهدافا تسعى إلى

---

(١) Ibid . p . 230 - 231 .

(٢) Ibid . p . 231.

تحقيقها ، حتى إذا جاءت لحظة التحقق التاريخية لم تجد سوى بشر ضعاف عاجزين ، ومن ثم يبقى التحقق مجرد إمكان ينتظر توافر شروطه .[1]

ومن أمثلة ذلك العديد من الثورات والانتفاضات الشعبية التى لم تتحقق على الوجه الأكمل من وجهة نظر التقدم والتحرر والعدل والاستنارة الجديرة بهذا الأسم ، وذلك لغياب أحد الشرطين السابقين أو نقصهما ، ومن أمثلة تأخر جنى الثمار الناضجة بعد فترات النهوض أو عصور النهضة عند كثير من الشعوب كما هو الحال مع نهضتنا العربية الحديثة التى عوقتها غيبة كثير من الشروط أو عجزها وعدم وصولها إلى النضج . وينطبق نفس الشىء على تطور العلوم والفنون والآداب والنظم الفكرية فى كثير من البلاد والعصور والحضارات .[2] والمهم أن الشرطين يظلان فى حالة تفاعل دائب ، مهما أصابهما من نقص أو ضعف ، على الطريق إلى " الإمكان الموضوعى " الذى يتوقف على الأمرين معا : قدرة الإمكان الداخلى الفعال على تحقيق " التغيير " و " قابلية " الواقع أو استعداده لهذا التغيير ، أى باختصار لإمكانية الفعل القادر على التغيير ، وإمكانية الصيرورة نحو التغير فى ظروف العصر والبيئة والمجتمع المواتية .

ويتضح مما سبق أن الشكل الأساسى للإمكان الإيجابى الفعال يتوقف على قدرة العوامل الذاتية أو البشرية وهذه العوامل البشرية لا تستطيع بدورها أن تحقق شيئا بغير العوامل الموضوعية والخارجية المرتبطة والمتفاعلة معها والتى تكون فى حالة انتظار لمن يحركها ويوجهها إلى التغيير الذى يؤتى بثماره. وهكذا تتكشف مقولة الإمكان الموضوعى–إذا تحققت لها الشروط السابقة – عن تدخل الإنسان لتغيير الواقع أو العالم الذى يقبل التغيير كما. تتكشف هذه المقولة عن مفهوم " الخلاص " أو " الأمل " نفسه .. اما عدم نضوج هذين الشرطين أو أحدهما فيمكن أن يفسح المجال للتغيير الزائف ، ويكشف عن مفهوم اللعنة أو الكارثة واليأس المدمر بدلا من مفهوم الخلاص

---

(١) Ibid . p . 231 - 232

(٢) يقدم بلوخ مثالين من ثقافتة وتراثه ، وهما فشل الثورة الاشتراكية التى اندلعت فى المانيا فى التاسع من نوفمبر عام ١٩١٨ ، وعقم المرحلة الفنية التى جاءت بعد " دورر " ولم تظهر رسامين عظاما كما كان المتوقع

والأمل . وما أكثر ما حدث هذا مع الثورات الزائفة التي قامت بها نظم القمع والاستبداد سواء في عصرنا الحاضر أو في العصور الماضية مع اختلاف أشكالها باختلاف السياقات التي تمت فيها . ومع العلم أيضا بأن عدم نضوج الشرطين اللذين تحدثنا عنهما - وهو يمثل العنصر السلبي في الإمكان الموضوعي - يمكن أن يتدرج صعودا أو هبوطا من كارثة الطغيان المطلق إلى كارثة يسببها حادث تصادم بين سيارتين أو قطارين . كما أن نضوجهما يمكن من ناحية أخرى أن يتراوح بين الحظ السعيد الذي يمكن أن يصيب إنسانا ، " ومملكة الحرية " التي تتقدم في التاريخ بوصفها إمكانية تحقيق المجتمع الاشتراكي . مع العلم أيضا بأن الحالة الأولى يمكن أن تخضع للصدفة العرضية المباشرة التي تقع على هامش العملية الجدلية، أما الثانية فتنمو وتبلغ النضج بحكم الضرورة الجدلية والموضوعية الكامنة في عملية الصيرورة التي تتم في باطن المادة والوعي ، وفي الطبيعة والتاريخ بحكم القوانين الجدلية ذاتها (على غرار التفرقة التي نجدها في الفقرة ٢٥٠ من موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ، حيث يفرق تفرقة دقيقة بين الصدفة العرضية والضرورة الجدلية التي تحتوي على " الإمكان الموضوعي " المفتوح والكامن في الصيرورة الجدلية نفسها على النحو الذي صوره بلوخ وفسره كما رأينا وفقا لفلسفته اليوتوبية في الأمل والخلاص عن طريق تحقيق الاشتراكية) هذه القوانين الجدلية التي لا تستبعد الصدفة على المستوى الأعلى ، وهو مستوى الخلق والإبداع الذي يحقق تنوع الإمكانات الموضوعية وثراءها بصورة قد تبدو للنظرة السطحية وكأنما تحمل طابع الصدفة أو المفاجأة ، مع أنها تكمن في طبيعة التوسط الجدلي الذي يبدع الجديد باستمرار ، ويتعارض مع الصدفة العارضة تعارضه مع الضرورة العمياء على السواء .. ولن تدرك النظرة السطحية ذلك حتى تتعمق العملية الجدلية وما تنطوي عليه من إمكانات موضوعية مفتوحة على آفاق التجدد والتغيير على المستويين المادي والإنساني .[1]

---

(١) Bloch : Ibid . p . 233 - 234 .

د – الإمكان الواقعى فى الواقع نفسه The Objectively - Real possible

كل ما قيل عن "الإمكان " حتى الآن يمكن أن يبقى مجرد كلام عقيم لا يتمخض عن نتيجة ملموسة ، ولا يتولد عنه تغيير حقيقى فعال . فلا يكفى تبرير الإمكان من الناحية المنطقية والشكلية ، ولا ترجيحه من الناحية الموضوعية ، بل لا يكفى القول بأنه إمكان مفتوح تقتضيه الشروط الداخلية والخارجية للموضوع نفسه . إن هذا كله يمكن أن يبقيه فى دائرة التمنى والاحتمال إذا لم يكن له أساس فى الواقع المادى ، وإذا لم يستطع أن يحدد هذا الواقع تحديدا مستقبليا ينبع من الواقع ويدفعه ويوجهه نحو تحقيق "الأمل " العينى المحدد . وينقلنا هذا إلى طبقة أخرى من طبقات مقولة الإمكان ، ونقصد بها الإمكان الواقعى . وليس هذا الإمكان الواقعى إلا المادة نفسها ، هذه المادة التى تظهر كل الأشكال الكامنة فى رحمها بفضل الصيرورة الدائبة فيها . ولو سئل على سبيل المثال لتوضيح ما هو الإنسان لكانت الإجابة : الإنسان هو الإمكان الواقعى لكل ما صار إليه هذا الإنسان خلال تاريخه كله ، ولكل ما يمكن أن يصير إليه بحكم التقدم الذى لا حدود لافآقه وإمكاناته . وهى إمكانات لم تزل أبعد ما تكون عن النضوج ، فلم يستهلكها هدف وصلت إليه ، مهما جل هذا الهدف ، ولم تستنفد فى مرحلة مرت أو تمر بها ، مهما بالغنا فى عظمة هذه المرحلة . ذلك أن الإنسان ليس مجرد شجرة استنفدت كل جهدها فى مد الأغصان وإنضاج الثمار ، وإنما هو المجموع الكلى لشروطه وإمكاناته الداخلية والخارجية التى لم تصل بعد إلى النضج النهائى الأخير ولن تصل إليه أبدا.[1]

بهذا المفهوم الشامل للإمكان الواقعى الذى نسميه المادة يمكن أن نفهم فكرة " الوجود بالقوة " أو " الوجود – فى حالة – الإمكان " التى حدد بها أرسطو مفهوم المادة . ويستحق هذا المفهوم أن نذكر به ونتتبع تطوره فى هذا السياق باختصار شديد ، قبل أن نرجع إليه بشىء من التفصيل فيما بعد عند التعرض "لانطولوجيا " المادة . فإذا كان هيراقليطس فى تاريخ الفكر الفلسفى الغربى هو أول من أدرك وجود التناقض فى الأشياء نفسها ، فان أرسطو هو أول من

---

(١) Ibid . p . 235

تعرف إلى الإمكان الواقعى (dynamei on) فى مادة العالم : " كل ما يصير فى الطبيعة أو الفن له مادة ، لأن كل ما يصير فهو قادر (dynaton أو لديه إمكان) على أن يكون وأن لا يكون ، وكل ما يمكن أن يكون ولا يكون فإنما هو المادة فى كل شىء. "(١) ومن المعلوم أن أرسطو قد ميز العامل الفعال فى هذا الإمكان ، وهى الصورة ، أو الانتيليخيا Entelechy ، التى تحقق ذاتها " وكمالها الأول " عن المادة ، بحيث وضعهما فى شكل الثنائية التقليدية بين الصورة والمادة . ومن المعلوم أيضا أن هذه الثنائية قد تراجعت تراجعا ملحوظا عند عدد كبير من فلاسفة العصور القديمة والوسيطة والحديثة ، وأنها عانت من الصراع المستمر بينهما لتقديم أحدهما على حساب الآخر عند عدد كبير أيضا من الفلاسفة . ومن الطبيعى أن نجد بلوخ يتابع مفهومه عن الإمكان الواقعى (أو المادة الفعالة حاملة الصور فى داخلها) عند الفريق الأول الذى تخطى تلك الثنائية ووحد بين المادة والصورة أو بين الإمكان السلبى والإمكان الإيجابى الفعال أو الواقعى .

فالمتكلمون المسلمون يرفضون بطبيعة الحال أن يوحدوا بين الإمكان والمادة ، ومن ثم يحولون هذه المادة إلى عدم مطلق خلق الله العالم منه بقدرته وإرادته . ثم يضع بلوخ بعض فلاسفة الإسلام والمسيحية واليهودية – مثل ابن سينا وابن رشد وأمالريش البينى (٢) وابن جبريول (٣) (١٠٢٠-١٠٦٩/١٠٧٠)

---

(١) Aristotle : Metaphysics , With an English Translation by Hugh Tredennick. London Leob Classical Library 1936 VII, VII, 2.p.337 .

(٢) أما لريش البينى Amalrich of Bena (نسبة الى بلدة بين بالقرب من شارتر فى فرنسا) متصوف ولاهوتى فرنسى، مات عام ١٢٠٦ وعلم فى كلية الفنانين فى باريس أدان المجمع الكنسى فى عام ١٢١٠ مذهبه هو واتباعه الأمالراكيين فى وحدة الوجود وحكم عليهم بالزندقة .

(٣) هو سليمان بن يهودا بن جبريول (المعروف فى اللاتينية الوسطى باسم أفيفيرون أوأافينسيبرول) ولد فى ملقا بالاندلس حوالى عام ١٠٢٠ ومات حوالى عام ١٠٧٠ م يعد أول فيلسوف يهودى بالمعنى الحقيقى ، كان له تأثير كبير على الفلسفة المدرسية (الاسكولائية) التى عرفها بتراث ارسطو والأفلاطونية المحدثة . يميز فى نظرته إلى " المادة الكلية " بين المادة الجسمية والمادة الروحية ، إذا ان الروح عنده مادة ، والله وحده الصورة الخالصة من المادة ، وهو الذى يخلق العالم ويحركه بإرادته التى تجمع الصورة مع المادة وتربطهما معا . كتابه الرئيسى المتأثر بالافلاطونية المحدثة هو " نبع الحياة " .

(c.f. Flew , Antony (editorial consultant) . A Dictionary of philosophy London , Macmillan Press . 1979 . p . 147 .

ضمن القائلين بوحدة الوجود المادية ، ويزعم أنهم جعلوا المادة (أى الإمكان الواقعى) أساس العالم ، بل جعلوا فعل الخلق الإلهى لحظة من لحظات المادة ووحدوا فى النهاية بين المادة والألوهية . بل ان بعضهم فى رأيه - مثل ابن رشد - قد اعتبر أن تطور العالم (أو حركته) هو ظهور الصور من المادة ، وإن المادة نفسها هى التى تعطى الصور ،بذلك يصبح الخلق - بعد استبعاد ثنائية الصورة والمادة - حركة ذاتية أو إخصابا ذاتيا تقوم به المادة الإلهية التى يكمن فيها الإمكان بغير حاجة إلى محرك أول من خارج العالم .

وتتجدد هذه النزعة المادية فى عصر النهضة الإيطالية مع جوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) فيغدو العالم بأكمله تحقيقا واقعيا للإمكانات . وتلتقى الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة فى السماء وفى الأرض ، وفى الأعلى والأسفل ، أى فى المادة الدائمة ، الأزلية ، المبدعة ، المادة الأم . بذلك تصبح المادة التى تطور مفهومها على يد برونو تطورا جسورا هى " حامل " الإمكان الواقعى أو قوامه ، وهى مصدر الصور ومنبعها لا مجرد وعاء حاوٍ لها "ولهذا يجب أن تحتفظ المادة ، التى تظل خصبة على الدوام ، بحقها المتميز فى أن تكون هى المبدأ الجوهرى الوحيد ، وأن يعترف بها بوصفها هى التى توجد وتبقى . ولهذا انتهى بعض أولئك الذين بحثوا مسألة الصور فى الطبيعة - بقدر ما فهموها عن أرسطو وغيره ممن يسايرونه فى اتجاهه - إلى أن الصور ليست سوى تحديدات للمادة ، وأن الحق فى التميز بالفعل والانتيليخيا (الكمال الأول) يجب أن ينسب إلى المادة ".[1]

هكذا نظر الفلاسفة السابقون إلى الإمكان الواقعى نظرة واقعية ، واستخلصوا من ذلك حسب تفسير بلوخ - النتيجة التى استهدفها منذ البداية من نظرته الحيوية والمستقبلية إلى المادة التى تشمل فى رأيه الحياة والعقل وتمثل الرحم الخصب على الدوام ،والنزوع المستمر لإنجاب الصور والأشكال القابلة للتحقق فى الواقع .

---

(١) ورد نص جوردانو برونو فى : Bloch : P. of H . V. I p. 36

ولكن هذا التفسير المادى – المتأثر بغير شك بالأفلاطونية المحدثة – لفكرة أرسطو عن الوجود بالقوة أو بالإمكان dynamei on قد تراجع تراجعا شديدا مع سيطرة النزعة المادية الآلية أو الميكانيكية ، وسيادة العلم الطبيعى ومناهجه الكمية والقياسية التى أخذت منذ عصر النهضة الأوربية إلى منتصف القرن التاسع عشر فى استبعاد النزعة الحيوية ونفى التفسير الغائى من دائرة العلم . وقد مهدت الفلسفة المدرسية (الاسكولائية) لهذا التراجع عندما استبعدت مفهوم المادة الأرسطى كما استبعدت مفهومها عند الفلاسفة السابقين لسقراط (وهو المفهوم الذى يشير إليه ضمنا جوردانو برونو فى عبارته السالفة الذكر) وكانت النتيجة أن تحول الإمكان الواقعى إلى واقع كمى إحصائى ، وأصبحت المادة كتلة غليظة بلا تاريخ ، ودخلت العالم فى القرن التاسع عشر (على حد تعبير عالم الفيزياء جون تيندال John Tyndall ١٨٢٠ – ١٨٩٣) دخول الشحاذ الذى سلبه اللاهوتيون المتشددون حق الميلاد ، أى صارت منذ البداية شيئا متجمدا . إلى أن دخل المفهوم الأرسطى للمادة أو الإمكان الواقعى – وهو الذى لم تنقطع تطوراته وتحولاته على يد الفلاسفة الذين سبق ذكرهم ولدى غيرهم حتى ليبنتز (١٦٤٦ – ١٧١٦) على أقل تقدير – فى المادية الجدلية التاريخية ، فتشابك فيه العامل الذاتى أو الإنسانى ، مع نضج الشروط الواقعية باطنية كانت أو خارجية ، وتحول الكم – حسب منطق الطفرة الجدلية – إلى كيف ، وإلى حتمية التغير الجذرى .. إلى آخر هذه " اللحظات الجدلية " التى لم يكن من الممكن أن تتلاءم مع التصور الآلى والكمى الجامد والأحادى للمادة .. وبذلك أمكن أيضا أن نخرج من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية ، وأن تتلاقى فيه الأطراف الثنائية المتباعدة (كالطبيعة والمستقبل ، والمادة والتوقع ، والواقع والحلم) ، وأصبحت المادة عملية صيرورة غنية ومنفتحة على إمكانات التغيير " الواقعية " التى تكمن بذورها فيها ، أو بالأحرى على " الجديد " اليوتوبى ، "والكل" The Totum المأمول.(١)

لم يعد من الممكن أذن أن تستقر المادة – أو على الأصح الإمكان الواقعى – فى الانطولوجيا السكونية المغلقة للوجود بما هو موجود ، فقد اهتدت بعد عناء البحث الطويل – إلى وطنها الحقيقى فى انطولوجيا جديدة تحتاج

---

(١) Bloch , Ibid . p . 237 .

باستمرار إلى تأسيس جديد من جهة الزمان والمكان معا ، وأعنى بها " انطولوجيا الوجود " الذى لم يوجد – بعد " والذى يكتشفه " الوعى بالمستقبل " فى الماضى نفسه وفى تاريخ الطبيعة بأسرها ، كما يصبح المكان هو " بُعد الأمام " أو التقدم المستمر لحركة المادة الجدلية التى تطبق عليها مقولة الإمكان الواقعى .وهل يمكن أن يكون الأمر غير ذلك بعد أن نظرنا الى المادة وخصائصها نظرة مستقبلية ؟ وهل يستقيم تصورنا للواقع والواقعية ان جردناهما من بُعد الانفتاح على المغاير والجديد ؟ ولكن كيف نفهم هذا " الجديد " و " الكلى " الذى يكمن فى بذور الإمكان الواقعى ويتفتح باستمرار على المستقبل؟ وإلى أين تندفع إمكانات المستقبل المفتوح على الطفرات اللانهائية لعملية الصيرورة الجدلية الدائبة ؟

إن الإمكان الذى تحدثنا عن بذوره المتفتحة للنمو والتطور ، هو كذلك " الجذر " و " الأصل " الذى تنبثق عنه الظواهر والصور على اختلاف مستوياتها ومضامينها ، فيسقط منها ما يسقط من قشور غير أصيلة ولا جوهرية ، ويبقى ما يبقى من إمكانات واقعية تنزع باستمرار إلى المزيد من الأصالة والجوهرية والواقعية . ويضرب بلوخ مثلا حيا على ذلك " بالإنسان العامل " الذى هو فى رأيه " جذر " الصيرورة البشرية نحو الإنسان " المثالى " الذى سيعيش فى المجتمع الخالى من الطبقات ، أو فى " الوطن " الحق الذى تتجه إليه مسيرة المادة والوعى معا عبر تاريخها الطويل . هذا الإنسان – الذى هو معرَّض للتحولات خلال تاريخه الماضى وسوف يتعرض للمزيد منها خلال تاريخه الآتى – قد بدأت بذرة تطوره وتقدمه على طريق المستقبل عندما بدأ يسير منتصبا على قدميه . لقد كان هذا السير المستقيم هو البذرة الأولى التى انطوت فيها الاستقامة الكاملة منذ البداية ، أى الاستعداد الكامن لتحقق مملكة الحرية ، وهو الاستعداد الذى طالما تحقق عبر التاريخ بصور واقعية جزئية فى العديد من الثورات الواقعية والجزئية أيضا حتى يصبح المجتمع الخالى من الطبقات حقيقة تجسد الإمكان الكامن فى تاريخ الإنسان حتى الآن. ومهما تكن طبيعة هذا التجسد الواقعى ، فسوف تظل علاقته " بالكلى " النهائى الكامن فى الإمكان علاقة جوهرية ، أى أنها ستظل هى العلاقة الجدلية القائمة بين المظهر والحقيقة ، أو بين الوجود والماهية، ذلك لأن العملية الجدلية – إذا فهمت على

حقيقتها – تستبعد تحقيق " الكلى " مع تحقق المجتمع الخالى من الطبقات ، لأن الإنسان فى ظل هذا المجتمع لن يكف ولن تتوقف مسيرته المندفعة نحو الوضع (أو الحالة) التى يتحد فيها المظهر والحقيقة ، والوجود والماهية .[1]

ومع ذلك فإن تاريخ الإنسان فى صيرورته الواقعية حتى الآن قد تخلله على الدوام أو تغلغل فيه الإمكان الواقعى الجوهرى بصور متزايدة تفوق صوره الخادعة أو السطحية ، بل ان صور هذا الإمكان كانت تتألق بين الحين والحين على حافة المسيرة البشرية . وأبسط دليل على هذا هو " اليوتوبيات " الاجتماعية كلها على وجه التقريب التى انعكست عليها أشعة الأمل بصور مختلفة ، كما تجلت من الناحية " النفسية " فى صور التمنى والحلم بالمستقبل ، ومن الناحية " الأخلاقية " فى " المثل العليا " الإنسانية ، ثم تجلت من الناحية "الجمالية " فى العديد من " الرموز " الطبيعية والموضوعية . فأما صور التمنى والحلم بالآتى فقد ظل مضمونها هو " إمكان " الحياة الأفضل . وأما المثل العليا فكان مضمونها هو الوجود الإنسانى الكامل بقدر الطاقة ، والعلاقات الاجتماعية الأكمل مما هى عليه فى الواقع ، ولهذا بقيت (أى المثل العليا) فى كل الظروف والأوضاع نماذج يحتذيها الإنسان ويسعى إليها .[2] (ومن أهمها وأسماها فيما يرى بلوخ نموذج الإنسان فى ظل المجتمع الخالى من الطبقات الذى ظل يحلم به قبل انهياره الأخير بعد وفاته بحوالى ثلاثة عشر عاما).

وأخيرا فإن " الرموز " توحى دائما من بعيد بإمكان الوحدة المفتقدة بين الوجود والماهية فى الطبيعة ، وإزالة اغتراب الإنسان عن حقيقته الجوهرية(خصوصا على نحو ما صورها ماركس الشاب فى المخطوطات الاقتصادية الفلسفية عام ١٨٤٤) ولما كان مضمون الرموز هو الإيحاء بالممكن والدلالة على شفرات معانيه ، كان الرمز دائما اكثر غموضا وخفاء من المثال ، كما كان أكثر منه قدرة على الإشارة إلى وحدة الماهية الأساسية التى تكمن وراء إيحاءاته ومعانيه المتعددة – ولهذا تلاقت الرموز الأصيلة دائما حول معنى مركزى أو ماهية أساسية وصفت عبر التاريخ (لاسيما بتأثير

---

(١) Ibid . p . 238 .

(٢) Ibid . p . 238 - 239 .

الأديان) بأنها هى الواحد والحق والخير - ولأن مضمون الرمز بعيد عن الظهور والتحقق ، فقد بقى من الناحية الواقعية والموضوعية مجرد شفرة توحى بالممكن ولا تحدده . والمهم فى نهاية الأمر أن يعكس التعبير الرمزى فى الأدب أو الفلسفة ذلك الإمكان الواقعى والكلى الذى تحدثنا عنه ، وأن يوحى على طريقته بمسافة البعد الفاصلة بين " ظهوره " و " تحققه "، ويشير إلى " وحدة " معناه وراء المعانى الغامضة والمتعددة التى تنبعث منه ، وبذلك يكون - إذا صح هذا التعبير - رمزا واقعيا ولا يفقد مضمونه الصلة بواقع العالم والإنسان بالهروب إلى المستحيل أو الافتتان بسحر الكلمات وألاعيبها المضللة .. ولا شك فى أن الرموز والتمنيات والأحلام التى فاضت عن الوعى أو اللاوعى البشرى فى تاريخه الطويل قد حاولت على اختلافها أن تعبر عن " نماذج المعنى " الكامنة فيما سميناه الوجود - الذى - لم يتحقق بعد ، كما حاولت الاقتراب من ذلك " الكلى " الذى يتحدد عنده المظهر والحقيقة ، والوجود والماهية ،ويتجه إليه النزوع الكامن فى المادة والوعى اتجاهه إلى الأمل البعيد وغير المستحيل .[1]

والملاحظ أن بلوخ يظل هنا أسير عقيدته الماركسية المتزمتة على الأقل من ناحية الهدف لا من ناحية السبل والطرق الموصلة إليه . فهو يصوغ هذا الأمل البعيد فى تحقيق الماهية الكلية فى الصيغ الماركسية المعروفة مثل " تطبيع الإنسان وأنسنة الطبيعة " ، والقضاء على اغتراب الإنسان عن الطبيعة والعكس ، " والتصالح بين الموضوع والذات والضرورة والحرية " . ولن يتحقق الأمل فى هذا الإمكان الواقعى إلا بتوسط الجدل الفعال والتفاؤل المناضل بعالم أفضل .

٣- مقولة الإمكان وموقف بعض المناطقة والفلاسفة منها :

ما أكثر ما لم يتم الوعى به فى شعور الإنسان ، وما أكثر ما لم يتحقق بعد فى العالم! وعلى الرغم من التسليم بأن " الليس - بعد " حقيقة حية فى كل ما هو حى فينا أو حولنا ، فإن مقولة الإمكان قد عانت من سؤ الحظ ولم تدرس دراسة كافية لا على المستوى الأنطولوجى ولا على المستوى المنطقى . لقد

(١) Ibid . p . 240 .

ظلت على الدوام محيرة من الناحية المنطقية ، ولم تتحدد بصورة حاسمة كما حدث لغيرها من المفاهيم . ولذلك أهملتها الأنطولوجيا أو نظرية الوجود إهمالا يكاد أن يكون تاما ، واقتصر ذكرها فى المنطق - أو كاد - على كتب المنطق الصورى ،وحتى عندما تتعرض نظرية المقولات للممكن فيما يوصف بمقولات الجهة ، فإنها تقتصر على تحديد نوع المعرفة بالموضوع ، ونادرا ما تتطرق إلى تحديد الموضوع نفسه . إن مقولة الجهة[1] تشير من ناحية الاحكام إلى درجة اليقين فى الحكم أو إلى طريقة الربط بين الموضوع والمحمول فى الحكم. ومقولات الجهة كما حددها كانط هى الإمكان والواقع والضرورة وتناظر مقولة الجهة جهات الحكم التالية : الحكم الإشكالى أو الاحتمالى ، الحكم التقريرى ، والحكم اليقينى . والإمكان أو الاحتمال - عند كانط - يعبر عن حالة التردد أو التوقف عن الحكم ، لأن معنى الاحتمال هو أنى لا استطع أن أضيف صفة المحمول إلى الموضوع ، كما أننى لا استطع بيقين نفيها عنه ، فأنا متردد بين السلب والإيجاب ، وهذا لا يكون حكما ، فحالة الاحتمال إذن هى حالة توقف فى الحكم - أما إذا كان الحكم معبرا عن إمكان الخروج عن قانون طبيعى ضرورى فهذه الحالة تكون حالة احتمال أو إمكان ، فالجهة فيها الاحتمالية . فإذا تصادف ووجدت غربان مختلفة الألوان عما نألفه، فإن هذا ممكن الحدوث ، ويكون حدوثه مخالفا لقاعدة مطردة فيما يتصل بألوان الغربان السود دائما . فالإمكانية هنا تعبر عن إمكان الخروج عن قاعدة كشواذ لهذه القاعدة .[2]

ويصدق هذا الإهمال لمقولة الإمكان على صغار المناطقة والفلاسفة وعلى كبارهم ، فالجميع يتشابهون فى تفريغ مقولة الإمكان من مضمونها الواقعى ، ويشتركون فى عدم التفرقة بين المعرفة الجزئية بالشروط وبين الشروط نفسها فى وجودها الجزئى ، ويسوون بين الحكم الاحتمالى أو الإشكالى بوجود حقيقة موضوعية مقررة ، والحكم التوكيدى على حقيقة موضوعية لم تتقرر بعد أى على إمكان موضوعى قائم [3] . فالحكم الاحتمالى بأن : " من الممكن أن يكون محمد فى البيت " يختلط بالحكم التوكيدى : " من الثابت أن من الممكن فى زمن

---

(١) مقولة الجهة Modality مشتقة من الكلمة اللاتينية Modus وتعنى اسلوب أو طريقة الوجود أو الحدوث.

(٢) عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٣) Bloch , Ibid . p. 241 .

قريب إطلاق مركبة فضائية للهبوط على سطح القمر " . والفرق الواضح بين الحكم الأول والحكم الثانى ليس فرقا من الناحية المنطقية والسيكولوجية فحسب، وإنما يدل على الطابع الخارجى أو الواقعى لقدر كبير من أحكام الجهة . ولو اقتصرت طبقات مقولة الإمكان - كما رأينا من قبل - على طبقة الترجيح المعرفى ، لما أمكن التعبير عن الإمكان الموضوعى أو الواقعى فى العالم الخارجى ، أو لبقى على أحسن الفروض مجرد تصور ذاتى ومثالى أجوف ، أو وهم من أوهام الخيال وإسقاط بشرى على العالم الخارجى،وكأن لم يتعرض إنسان أبدا لأخطار الممكن ، ولا حاول أن ينجو منه أو يحسب حسابه أو وقع ضحية له - بل كأن الكائنات العضوية كلها لم تزود بأجهزة السلوك المنعكس ورد الفعل على الممكنات الموضوعية والواقعية المحيطة بها فى العالم الخارجى، وذلك ابتداء من الكائنات ذات الخلية الواحدة إلى الوحش الكاسر والإنسان العاقل المفكر. ويكفى مثلا ذكر الإمكانات الموضوعية التى يحفل بها القانون المدنى والقانون الجنائى .[١]

ولو نظرنا فى كتب المنطق التقليدية، مثل كتاب سيجفارت[٢] (١٨٣٠- ١٩٠٤) لوجدناه يعرف الإمكان تعريفا صحيحا بأنه هو " ما يعرض للفرد من ناحية كونه يحتوى على السبب الجزئى لما سوف يكون " - وبذلك يكون الإمكان فى رأيه مجرد تعبير عن موقف ذاتى لم يحسم أو عن تسليم بقصور معرفتنا . والمهم أن المبالغة فى تأكيد أحكام الجهة المتعلقة بالترجيح والاحتمال على حساب الأحكام المتعلقة بالإمكان الموضوعى يدل على تجاهل المثاليين أو إنكارهم للإمكان الموضوعى ، كما يدل بصفة أعم على أن معظم المفكرين الكبار - الذين لا يدخلون فى عداد المثاليين ولا الذاتيين - ينكرون هذا الإمكان الواقعى بسبب تفكيرهم " السكونى " الذى يدور حول " المعطى " و

---

(١) Ibid : 241 - 242 .

(٢) هو كريستوف سيجفارت (١٨٣٠ - ١٩٠٤) Sigwart ، وقد كان لكتابه عن المنطق تأثير كبير عند ظهوره لأول مرة فى أواخر القرن الماضى (بين سنتى ١٨٧٣ و ١٨٧٨) ويقيم سيجفارت منطقه على أسس سيكولوجية . وعنده أن فن التفكير الصورى هو الذى يحدد قواعد التفكير الصحيح ومبادءه اليقينية العامة دون التعرض لمضمون التفكير نفسه .

(c.f . Rosenthal , M and Yudin , p (edited) : A Dictionary of philosophy . Moscow , Progress Publishers , 1967 . p . 409

" الماضى " بدلا من الانطلاق إلى الآفاق المفتوحة على الجديد والممكن .[1]
والغريب حقا أننا نجد هذا عند فلاسفة لا شبهة فى تفكيرهم التطورى (مثل أرسطو)والجدلى (مثل هيجل) ، بالرغم من تصور " الوجود بالقوة أو الإمكان " وتأثيره العظيم عند الأول ، وبالرغم من الجدل الواقعى الشامل عند الثانى . ولعل التصور السكونى للعالم أو لله - على أساس أنه الواحد والكل الذى تحقق فيه كل إمكان - هو المسئول كذلك عن غياب مفهوم الإمكان الواقعى عند مفكرين آخرين لاشبهة أيضا فى جدليتهما وهما : نيقولا الكوزى (١٤٠١ - ١٤٦٤) الذى يصف الله بأنه هو الإمكان (possest) المتحقق تحقيقا كاملا ، وجوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) الذى يرى أن العالم بكليته لم يبق فيه شىء ممكن لم يتحقق [2] .. وكأن الجميع قد نفروا من " الجديد " و "الآتى " فأداروا له ظهورهم ولم يهتموا بالانفتاح عليه أو التفكير فيه تفكيرا جاداً.

والواقع أن النفور من " الإمكان " و " الممكن " أقدم بكثير من المفكرين والفلاسفة الذين ذكرناهم . فحتى السوفسطائيين الذين زلزلوا كل ثابت ومستقر،لم ينل الإمكان منهم غير التهكم والسخرية . وقد أصبح كل شىء عندهم مساويا للاشىء ، لأن كليهما ممكن على حد سواء . فقد قال جورجياس (من حوالى٤٨٣ الى حوالى ٣٧٥ ق . م) إنه لاشىء موجود ، لا اللا - وجود ولا الوجود ولا حتى ما يقع بينهما بحيث يمكن أن يفسد أو أن يكون ، أى بحيث يرتبط بأحدهما بعلاقة الإمكان .[3]

ولم يكن إنكار المدرسة الميجارية [4] للإمكان بأقل حدة وإصراراً من إنكار السوفسطائيين، إذا ارتبطت هذه المدرسة بمذهب الايليين فى الوجود الواحد

---

(١) Bloch : Ibid . p . 242 .

(٢) Ibid : p . 242 .

(٣) Ibid : p . 243 .

(٤) المدرسة الميجارية أو الميجاريون هم أتباع إقليدس الميجارى (من حوالى ٤٥٠ الى ٣٨٠ ق . م) أحد تلاميذ سقراط الذين تركواأثينا بعد الحكم بالموت على أستاذهم .وقد اهتمت المدرسة بالمنطق بوجه خاص وبفن المجادلة بالكلام ، كما ربطت الأخلاق السقراطية بالمذهب الايلى عن الوجود الواحد الابدى الثابت (انظر د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ، جـ٢ ، ص ٤٥٧) .

الثابت من الأزل إلى الأبد ، وبذلك استبعدت الإمكـان ، كما استبعدت المدرسة الإيلية الحركة من كل نوع – وقد اشتهر برهان الميجـارى " ديـودوروس الكرونوسى " Diodoros Kronos ضد الإمكان ، وهو برهان يذكرنا ببراهين زينون الإيلى على بطلان الحركة ، وقد ذاع صيته وانتشر لعدة قرون إما بسبب براعته الجدلية أو لافتتان أصحاب الفكر السكونى به . وقد وصل إلينا هذا البرهان على شكل القياس التالى :" لا يمكن أن يخرج من الممكن شىء غير ممكن ، ولما كان من الضرورى أن يتمخض الممكن ، الذى لم يتحقق فى الواقع، عن شىء غير ممكن ، وأن يكون شيئا آخر غير الشىء الذى يكونه ، فإن هذا الممكن نفسه غير ممكن ، وبذلك يثبت أن الواقع هو الممكن الوحيد".

وعلى الرغم من ضعف هذا القياس ، فقد تبنته الرواقية الرومانية، واقتنع به الرواقيان الشهيران إبيكتيت (من ٥٠ الى ١٣٨ م) والقيصر ماركوس أو ليوس (من ١٢١ إلى ١٨٠ م) لتدعيم ، إيمانهما بالضرورة التى تحكم النظام الكونى وخلوه من أى إمكان ، كما تحول عن طريق شيشرون [١] (من ١٠٦- ١٤٣ م) إلى ما سمى بعد ذلك بحب القدر Amor Fati واجتمع إنكار الممكن ، والرواقية الجديدة ، وحب القدر فى مذهب اسبينوزا الواحدى الذى تلخصه عبارته المعروفة " الرؤية من منظور الأبدية " [٢] sub Quadam aeternitatis specie ومعنى هذه العبارة بحسب تعريفها هو النظر إلى كل ما هو ممكن على أنه ضرورى وواقعى . فكل شىء من منظور الأبدية محكم ومترابط ترابط الأسباب والنتائج (وكأن علاقة السببية هى القدر الرياضى للعالم) . وما من شىء فى هذا العالم يمكنه أن يفلت من السببية الكلية ، ومن ثم فلا مجال فيه للإمكان أو الممكن .[٣]

ولكن هل ينطبق هذا على أعظم فلاسفة الإمكان بعد أرسطو ، وهو ليبنتز (١٦٤٢ – ١٧١٦) ؟ ألم يقل بما استبعدهاسبينوزا بالاختيار بين الامكانات

---

(١) انظر كتاب شيشرون عن القدر De Fato (٦، ٧) c.f. Cicero : De ortatore III Together.
With De Fato With English Translation
byRackham, the Loeb classical library, London

(٢) Spinoza : Ethics II , Edited , With a revised translation by G. H . R . parkinson
London,Every man's Library.1989.proposition44,addition2.p. 73

(٣) Bloch : Ibid , p . 243 .

المنطقية المتعددة ؟ ألم يذهب إلى أن الله (سبحانه وتعالى) قد اختار أن يخلق هذا العالم – أى ينقله من حالة الإمكان إلى التحقق – من بين عدد لا حصر له من العوالم الممكنة ؟ إن الواقع يقول بأن ليبنتز قد عرف الإمكان من حيث هو استعداد ، وان يكن استعدادا لا يظهر جديدا ولا يطور مضمونا ينطوى عليه العالم القائم . أضف إلى هذا أن " الإمكانات الأولى primae possibilitates للعوالم التى اراد الله أن يختار منها " أبدع عالم ممكن " وأن يحقق هذه الإمكانات الأولى ،لا توجد إلا فى العقل الإلهى ، أى لا علاقة لها بالعالم الواقعى الذى وقع عليه الاختيار وليست من ممكناته . ألا يحق لنا أن نقول إن ليبنتز قد ترك الإمكان المنطقى محصوراً فى دائرة لاهوتية مغلقة ، وأن تصوره القاصر للإمكان لا يختلف فى نهاية المطاف عن تصور اسبينوزا الذى نفى الإمكان والاختيار عن الله نفسه حيث يقول فى كتابه الأساسى " الأخلاق " : " لم يكن من الممكن أن يخلق الله الأشياء بطريقة أخرى أو على نظام مختلف عن الطريقة والنظام اللذين خلقا بها ".[١]

ويستمر النفور من الإمكان عند فلاسفة آخرين لا يمكن اتهامهم بإلغائه أو إهماله كل الإهمال . ونبدأ بكانط (١٧٢٤-١٨٠٤)وهيجل (١٧٧٠-١٨٣١) اللذين نعتقد أنهما لم ينصفا الإمكان الواقعى ، لا فى " نقد العقل الخالص "ولا فى " المنطق " و " موسوعة العلوم الفلسفية " . فالفيلسوف النقدى الأكبر فى العصر الحديث قد رفع من شأن " المثل " العقلية والأخلاقية فى فلسفته النظرية والعملية. ومع ذلك يضع " الإمكان " مع الأشكال الخالصة للفكر الخالص ، مؤكدا " إمكان وجود الأشياء عن طريق التصورات أو المفاهيم القبلية، بالإضافة إلى الإمكان " الذى لا يُستمد إلا من واقع التجربة " من أشكال الفكر الخالص أو من المقولات . صحيح أنه يقول بوضوح أن جميع هذه الأشكال أو المقولات – ومن بينها مقولات الجهة (وهى الإمكان والوجود أو الواقع والضرورة) – هى التى تكون التجربة بوصفها " نظام الظواهر " المؤسس على المقولات . ولكنه ينبه – بما يشبه التحذير – إلى الدور الخاص الذى تقوم به مقولات الجهة بالنسبة للتجربة وذلك حيث يقول :" ان مقولات الجهة لا تزيد فى التصور أو المفهوم ، الذى تضاف إليه كمحمول ، أدنى زيادة من ناحية كونه تحديدا – أو

(١) Spinoza : Ethics I , proposition 33 , p . 27

تعيينا – للموضوع ، وإنما تعبر فحسب عن العلاقة بملكة المعرفه [١]
ونستخلص من هذا كله أن كانط لا يعرف الإمكان الواقعى والموضوعى ولا يعترف به ، إذا ان " الواقعى الموضوعى " لا يضاف عنده إلى الواقعى الممكن " إلا عن طريق الحدس أو العيان ، لا عن طريق ربطه بحكم تقريرى أو توكيدى ، أى حكم من أحكام الجهة يتعلق بالواقع .

بيد أن كانط يفسح مجالا للإمكان فى فلسفته العملية بعد أن استبعده من فلسفته النظرية كما سبق القول . ففى ذلك المجال الذى يتعلق بمعرفة التجربة الأخلاقية عن طريق العقل العملى لا النظرى ، نجده يضع المثل والمبادئ أو المسلمات الأخلاقية التى "يمكن " أن تلزم الإنسان الذى يتجاوز ثنائية عالم الظواهر وعالم الحقائق المعروفة التى احتفظ بها فى فلسفته النظرية ، أى الإنسان الذى يعلو على الطبيعة والمنفعة ، ويطيع أمر " الواجب المطلق " باعتباره كائنا أخلاقيا ينتمى انتماءا أساسيا لعالم الحقائق الذى تسكنه " إمكانات " عليه – بحكم القانون الأخلاقى الصورى الصارم – أن يحققها فى الواقع .

ويأتى فشته (١٧٦٢ – ١٨١٤) الذى بنى فلسفته – أو نظريته فى العلم كما سماها – على فلسفة كانط الأخلاقية ، وجعل منها مذهبا مثاليا مطلقا عن " الفاعلية " الأخلاقية والعالمة بذاتها للشخصية أو " للأنا المطلق " على حد تعبيره ، يأتى فشته فيقدم مسلمته أو مبدأه الشهير (postulat) الذى يعبر فيه عن الإمكان كقدرة أو استطاعة (potence) " أنت قادر لأنه ينبغى عليك " . وإذا كان فشته يفيد كذلك من المثل الأعلى Ideal الذى قدمه كانط فى ثوب تجريدى وهو " نشر سيادة الحرية الأخلاقية " ويربطه " بالسلوك الفعلى " ، فان الإمكان يظل فى هذه الحالة أيضا محاولة دائبة للاقتراب من ذلك المثل الأعلى فى التاريخ . ومع ذلك فليس هذا بالإمكان الواقعى والموضوعى الذى يلائم " الواقع الجدلى " للعالم والإنسان ، لأن " عالم التجربة " من منظور المثالية المطلقة أو من منظور المثالية الشارطية (الترنسندنتالية) لا يسمح له بالتحرر من القوالب الصورية والفكرية الخالصة (أى المقولات) لكى ينمو ويتحرك

---

(١) Kant , Immanuel : Critique of pure Reason. Transl . by . J . M . D . Meiklejohn , New york . Willey Book Co . 1943 p . 142 .

حركة جدلية واقعية. وحتى عندما أصبح الإمكان عند فشته هو إمكان الواجب الأخلاقى الملتزم بالمبدأ السابق الذكر أو بالمثل الأعلى – لم يتغير وضع الإمكان كثيرا عما كان عليه عند كانط ، فمن منظور الوعى أو الأنا المطلق (كما يسميه فشته) – وهو منظور غير تاريخي – لا يوجد ثمة مستقبل ولا أمل فى المستقبل ، اللهم إلا أن يكون نوعا من " الميل " أو الرغبة التى لا ترقى إلى مستوى الإمكان الواقعى ولا تعبر عن بنيته العميقة . وهكذا يجوز القول بأن كانط وفشته قد ضيقا مجال الإمكان ومفهومه وحصراه داخل عقل – نظرى أو عملى – غير تاريخى يختزن مثلا عليا Ideals غير تاريخية ولا واقعية كذلك.(١)

والآن : ما هو موقف هيجل من الإمكان ، وهو المعروف بأنه مفكر " العقل العينى الحى " لا " الفهم المجرد " ؟ الحق إننا نفاجأ (فى موسوعة العلوم الفلسفية ، الفقرة ١٤٣) بأن هيجل يقتبس عبارة كانط التى سبق أن أوردناها عن مقولات الجهة التى يبعدها – أى كانط – عن الموضوع الواقعى ويدخلها فى عداد " أشكال الفكر الخالصة " مما يرجح أن هيجل يوافقه على رأيه. ويزيد من قوة هذا الترجيح أن هيجل يضيف مباشرة بعد الاقتباس السابق عن كانط :" الحق إن الإمكان هو التجريد الفارغ للتأمل – فى – ذاته ، هو ما سمى من قبل بالباطن ، وان كان " يوضع " الآن كذلك بوصفه ذلك الذى تم رفعه ، ووضعه فقط ، وتحديده باعتباره الباطن الخارجي ، ومن ثم باعتباره مجرد جهة للحكم (Modatity) وحسب، وتجريد غير كاف ، وباعتبار أنه – إذا أخذ من الناحية العينية – لا يتعلق إلا بالتفكير الذاتى .. وبوجه خاص لا يجب فى الفلسفة أن يتكلم أحد عن أن شيئا ممكن أو أن شيئا آخر غيره ممكن أيضا ، وأن هناك شيئا – كما يعبر البعض كذلك – يقبل التفكير فيه "(٢).

والغريب أن هيجل لا يكتفى فى بعض الأحوال بوصف الإمكان بأنه " تجريد فارغ للتأمل فى ذاته " وإنما يتقدم أبعد من ذلك فيقول عنه انه " لحظة فى ذاتها moment of reality in itself من لحظات الواقع – غير أن هذا الإمكان الذى

(١) Bloch : Ibid . p . 244 - 245 .

(٢) Bloch : p . of H . V I . p . 245 .

يصفه بأنه واقعى تحيط به دائـرة المـاضى أو علـى الأصـح دائـرة الواقـع القـائم الذى تم بالفعل .. ويكفى أن نقرأ العبارة التالية من " المنطق " لنتأكد ممـا نقـول :" ولذلك فإن ما هو ممكن إمكانا واقعيا ، لا يمكن بعد أن يكون شيئا وآخر (مختلفا) ، وتحت هذه الشروط والظروف لا يمكن أن ينتـج شـىء آخر مختلـف ".(١)

ولابد لأنصاف هيجل من معرفة قصده من أمثال هذه العبارة والسياق الـذى ترد فيه . فهو هنا يتكلم باعتباره عدوا لـلآراء الجوفـاء المطلقـة مـن كـل قيـد ، وإدخال الظن والتكهن والكلام السهل عما " كان يمكن " أن يحدث فى التـاريخ ، أو ما كان يمكن ان تكون عليه " الدولة " أو الإنسان ... الخ مـن منظـور المثـل الأعلى المجرد . ومع ذلك فلابد أيضا من القول بأنـه لا يتحـدث ولا يفكـر مـن منظور المستقبل ، وأنه يؤكد هنا أيضا أنه " جدلى الماضى " الـذى يـدور جدلـه على الدوام فى دائرة ما حدث ويحدث على الدوام ، ومـا سيعود عـودة الدائـرة إلـى الأبـد . ولعلنـا لا نظلمـه كثيرا إذا قلنـا انـه – علـى الأقـل فـى كلامـه عـن الإمكان_ يؤكد رأى بعض خصومه ونقاده بأنه هيجل " الرجعى " الذى لا مكان للتغيير المستقبلى فى فلسفته ، وهيجل الذى يقول صراحة فى المقدمـة المعروفـة لفلسفة الحق ان : "فكرة العـالم لا تظهـر الا حيـن يكتمـل الواقـع الفعلـى وتنتهـى عمليـة تطـوره ".(٢) وكأنمـا يؤكـد بعبـارات أخـرى مـا سـبق أن أكـده الجدلـى الميجارى الذى سبق أن أوردنا قياسه المثير الذى لم يخل من المغالطـة ولا مـن السخرية من الحركة والتغيير ومن ثم مـن أى إمكـان واقعـى للمسـتقبل .. وكـلا الرجلين الجدليين – مع الفرق الشاسع بينهما – يثبت الزمان على الماضـى الـذى تلتف دائرته الحتمية حول رقبة العالم كله .

ولا شك ان هذه النزعة السكونية عند الفيلسوف الجدلى الكبير لابد أن تثـير الدهشة والانزعاج أيضا – وموقفه من " الإمكان " هو الذى يثبت هذه الشـكوك التى وصلت عند الكثير من خصومـه إلـى حـد الإدانـة والاتهـام ، وأنسـتهم أنـه

---

(١) Ibid . p . 245 .

(٢) هيجل : أصول فلسفة الحق ، المجلد الأول ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام ، بيروت دار التنوير للطباعة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣ ، ص ٩١ .

مؤسس قوانين الجدل التى زلزلت العالم والوعى وأدخلتهما فى ملحمة الصراع (الذى تم فى رأى هؤلاء الخصوم فى الماضى ويكتفى الفيلسوف باستعادة دائرته الكلية والضرورية) على نحو ما يقول مثلا فى الفقرة ١٣٩ من موسوعة العلوم الفلسفية :" ان ما هو داخلى فهو كذلك موجود فى الخارج والعكس صحيح ، والظاهر لا يبدى شيئا ليس موجودا فى الماهية ، كما أن الماهية ليس فيها شىء لم يتم ظهوره أو تجليه ". [٢]

ولا شك أيضا أن الأمر مع النصوص الهيجيلية السابقة ليس بالبساطة التى نتصورها . ومجرد الظن بأن فيلسوف الجدل الأكبر مفكر " رجعى " و " محافظ " و " سكونى " و " عدو للتغيير " .. إلى آخر هذه الأوصاف التى يحتدم حولها الأخذ والرد ، لا يعفينا من القول بأن المشكلة أعقد مما تبدو عليه حتى من نصوص الفيلسوف نفسها . وهل يمكن أن يصدق الأوصاف السابقة من يتذكر مقدمة " ظاهريات الروح " (الذى يرجع كما هو معلوم لتاريخ سابق (١٨٠٧) على تأليف علم المنطق (١٨١٢ – ١٨١٦) وموسوعة العلوم الفلسفية (١٨١٧) التى يقول فيها :" ليس من الصعب أن نرى أن عصرنا هو عصر الميلاد والانتقال إلى مرحلة جديدة . لقد قاطع العقل عالم وجوده وتصوره الذى عاش فيه حتى الآن ، وعقد العزم على إسقاطه فى الماضى وعلى العمل على تشكيله تشكيلا مختلفا ".[١]

ولعل هيجل – كما يرى بلوخ – لم يستخلص النتائج الخطيرة المترتبة على هذا النص الفريد – ولم يتبين مثلا أن العصر الذى يكون فى حالة المخاض أو الميلاد لابد أن يكون كذلك هو التربة التى ينمو فيها الممكن الواقعى ويتخلق على مهل حتى " يولد " ثم ينضج ويتحقق ، وأنه حيثما يكون العمل على التغيير أو التشكيل بصورة مختلفة عن الأشكال الماضية فلابد بطبيعة الحال أن يكون " إمكان التشكيل " أو القدرة عليه ، وإمكانية تقبل التشكيل شيئا يزيد عن كونه "تجريدا أجوف للتأمل – فى – ذاته" كما عبر عن ذلك فى نص سابق . ولذلك فربما لم يظلمه بلوخ عندما قال إن منطق الإمكان و " انطولوجياه" قد سحقهما

---

(١) Hogel :The Phenomenology of Mind .Translated With an introcudtion and Notes by J . B . B aillie Second Edition , Revised and Corrected throughout . London George Allen , Unwin LTD . 1931 . p . 75 .

وهم السكون أو الثبات الذى أدى به إلى الزعم بأن كل ما هو ممكن فى مجال الواقع قد تم تشكيله وانتهى الأمر ، وكأنما هو السنبلة التى نمت حباتها أو قطع الشطرنج الساكنة بعد انتهاء اللعب .. والحقيقة الجدلية أو على الأصح المادية الجدلية تكذب زعم هيجل ، فتفسير العالم التفسير الصحيح يؤكد أنه فى صيرورة مستمرة ولا تنتهى أبدا ، وأن المهم هو تغييره وليس الاكتفاء بتفسيره فحسب (على حد تعبير ماركس وانجلز المشهور فى كتابها عن الأيديولوجية الألمانية) . ولذلك يمكن القول بأن تغيير العالم القابل للتغيير أو الممكن التغيير إمكانا واقعيا ، هو جماع " النظرية والممارسة " بالنسبة للإمكان الواقعى الذى يتطلب تحقيقه فى العالم بفضل كفاح الإنسان . بهذا ينتهى اغتراب الإمكان الواقعى عن نفسه فى الفلسفات التأملية السكونية والمثالية الذاتية . لان هذا الاغتراب هو المشكلة الحقيقية للعالم ، وهو العائق الرئيسى الذى يحول دون تحقيق الوحدة بين الوجود والماهية ، وبين المظهر والحقيقة .(١)

٣- تحقيق الإمكان :

الإنسان كائن ينتظره الكثير ولم يزل أمامه الكثير . وهو مازال يتشكل بصور مختلفة من خلال عمله ، ويجد نفسه على الدوام وجها لوجه أمام الحدود التى يدرك أنها لم تعد حدودا ثابتة ، وأن عليه أن يتخطاها لما وراءها . إن " الشيء الحقيقى " – فى نفسه وفى العالم – لم يتحقق بعد ، ولم يزل معرضا للتلف والضياع ، أو منتظرا على أمل النجاح . ذلك أن " الممكن " يمكن أن يؤدى للوجود ، كما يمكن أن يفضى الى العدم . ومعرفتنا بشروط تحقيقه الفعلية أو شعورنا بنضج هذه الشروط شعورا يبلغ حد اليقين أو على الأقل أقصى حدود الاحتمال هو الذى يجعل منه ذلك الإمكان الواقعى الذى تحدثنا عنه . وإذا لم تتدخل مبادرة الإنسان وشجاعته فى " اللحظة الممتلئة " المناسبة ، فسوف يبقى هو والإمكان فى حالة تأرجح بين الخوف والرجاء . فهل فطن الرواقيون إلى ذلك عندما نصحوا الإنسان بأن يبتعد عن الأوضاع التى لا يمكنه السيطرة عليها ، أم كان هذا نوعا من الحكمة المتعالية التى تمسكوا بها فى أصعب المواقف والظروف وكانت – برغم شجاعتها – حكمة سلبية يائسة ؟

---

(١) Bloch , Ibid , p . 246 .

مهما يكن الأمر فان قدرة الإنسان على الفعل عنصر أساسى من عناصر الإمكان ، كما أن شجاعته ومبادرته إلى هذا الفعل تزيد من احتمالات الأمل فى تحقيق الإمكان ، وتقلل من احتمالات الهروب إلى اليأس أو العدم . ولا شك أن الشجاعة التى نقصدها هى الوسط بين نقيضين متطرفين : التهور البطولى من ناحية ، والجبن المتخاذل من ناحية أخرى . وإذا فهمناها فهما جدليا فلابد أن تكون هى الشجاعة التى تأتى " بتوسط " الشروط الواقعية التى بلغت مرحلة النضج ودرست علاقتها بالسياق التاريخى والاجتماعى دراسة فاحصة دقيقة . وحينئذ يكون تدخل الإنسان ' ممارسة " لا تنفصل عن النظر ، ونظرا لا يكتمل إلا بالممارسة .(1)

ولا شك أن الإخلال بشروط هذه الممارسة المكافئة لإمكانات الواقع أو لواقع الإمكانات " يمكن " أن تؤدى - وقد أدت بالفعل - إلى ألوان عديدة من " خيبة الأمل " منذ أن تعلم الإنسان الثورة على الواقع القائم ومحاولة تغييره من جذوره . لقد واستمرت بطبيعة الحال عملية الصيرورة التاريخية والمادية التى لا تنتهى أبدا ، ولكن " النظر والممارسة " الإنسانيين لم يستطيعا - فى رأى بلوخ- نقل " الأمل " أو " الإمكان الواقعى " إلى مرحلة التحقق ، ويعنى به - " تطبيع الإنسان وأنسنة الطبيعة " ، ولم يستطع كذلك بلوغ " أرض الأحلام " التى يتجسد فيها " كل " الإمكان من خلال التوسط التاريخى والعينى ، لا من خلال التمنيات والأحلام الخيالية ولا من خلال اليوتوبيا المجردة . لقد أصبح الزمان - بعد ماركس - هو المجال التاريخى الذى يتم فيه الصراع الجدلى - المادى الذى يشمل العالم والإنسان ، كما أصبح بعد المستقبل هو مجال الإمكانات الواقعية الكامنة فيهما والمتطلعة دائما إلى التحقق المادى والعينى بجهد الإنسان وعمله ، هذا الإنسان الذى يلخص تطور تلك الصيرورة الكونية ، وتتفتح فيه أروع زهراتها ،كل ذلك بالعمل الذى صار به الإنسان آنسانا ، وبالثورات التى كانت وستكون " القابلة " التى تساعد على ميلاد مجتمع المستقبل الذى يحمل الحاضر فى أحشائه " جنينه " أو إمكانه الواقعى .(2)

---

(1) Ibid : p . 247 .

(2) Ibid . p . 248 .

وبذلك يتلاقى العامل الذاتى (كإمكان للتحول الذى لم يتم) مع العامل الموضوعى (كإمكان لم يتم أيضا لتحويل العالم وتغييره) وكل ذلك فى إطار الشروط والقوانين التى تعين ذلك الإمكان ومدى قابليته للتحويل أو التحول ، دون مبالغة أو تغليب لأحد العاملين المتشابكين على الآخر ، حتى لا ينحرف ذلك التشابك أو التلاحم الجدلى ويتمزق ضحية ذاتية مثالية متعالية ، أو ضحية موضوعية وضعية جامدة أو ميكانيكية فجة .. وعندئذ يصبح البشر صانعى تاريخهم ومنتجيه الواعين ، ويصبح العالم أو الواقع هو عالمهم وواقعهم المتغير والمتحول " بتوسطهم " وغير المغترب عنهم ولا المغتربين عنه . بهذا يتحقق صنع التاريخ أو إنتاجه الواعى ، وتظهر مكنوناته وإمكاناته فى صورها المختلفة ، ويتغير المجتمع والطبيعة من جذورهما ، ويظهر الموضوع الذى لم " يتشيأ " فى وحدته الحميمة مع الذات التى لم تغترب . هذه الذات العاملة المنتجة التى كانت وسوف تبقى هى " العلة الذاتية " للتحول والتغيير ، أى لتحقيق الإمكانات الواقعية فى أفق المستقبل الواقعى . [١]

أما عن هذا المستقبل الواقعى الذى ينتهى فيه اغتراب تلك الذات العاملة والواعية ويقضى على اغترابها واستغلالها واستعبادها ، كما ينتهى كذلك اغتراب العالم والطبيعة الخارجية التى لا تصنعها هذه الذات ، وان كانت تؤثر عليها " وتؤنسنها " بتوسطها ، فإن معالمه ستتضح عند الكلام عن " اليوتوبيا الواقعية " التى رسم ماركس ملامحها ، وجاء بلوخ فعمق هذه الملامح بحيث أصبحت هى " وطن " الحرية والإخاء البشرى الذى يسكنه – على حد تعبير جوته فى نهاية فاوست : " شعب حر يعيش على أرض حرة " ويحقق الإمكان الذى يقبل التحقق كما يتحتم أن يتحقق ..

والآن ماذا أضافت مقولة الإمكان – التى اتهم بلوخ الفلاسفة بإهمالها طوال التفكير الفلسفى – بطبقاتها أو مستوياتها المتعددة إلى الفكر الفلسفى من ناحية ، وما أهميتها فى فلسفة بلوخ السياسية من ناحية أخرى ؟ يمكن القول بأن الانفتاح الهائل لمقولة الإمكان على المستقبل جعل مهمة التفكير المقولاتى لا تقتصر

---

(١) Ibid . p . 248

على المعرفة ، وإنما تتدخل بشكل إيجـابى فـى مسـيرة العمليـة الكونيـة ، ولذلـك يمكن القول بأنها أنطولوجية وعملية أو سياسية ، بقدر ما هى منطقية ومعرفية . ولو وقف بلوخ عند هذا الجانب النظرى الأخير لكان متناقضـا مـع روح فلسـفته الثورية ومقاصدها العملية والسياسية . ولذلك يكون من الطبيعى أن يحاول رفـع التناقض بين النظرية والتطبيق ، وبين الفكر والوجود ، لأن العمل والنجاح فيـه هما اللذان يتجه إليهما فى نهاية الأمر أى تفكير صحيـح وصـادق . ولذلـك فـإن التفكير يملك الكلمة الأولى فـى التعبير عـن منطـق العصـر ، ولكنـه مـن ناحيـة المهمة التى ينبغى الالـتزام بهـا لا يملـك الكلمـة الأخـيرة ، لأن هـذه ملـك الفعل والتغيير . بيـد أن الفعـل أو العمـل مستحيل بغير التصـور أو المفهـوم . وهـذا الأخير هو قائد التحول الثورى ورائد الوصول الى الهدف الصحيح .

والمهم فى النهاية أن النظر فى تفاعل مسـتمر مـع العمـل ، وأن العليـة هنـا متبادلة وليست من طـرف واحـد . فـالعمل أو التطبيـق العملـى مرتبـط بـالنزوع الموضوعى الكامن فى الوجود الواقعـى ، والـنزوع الموضوعـى يمكـن معرفتـه عن طريق دراسـة التطـور التدريجـى لإمكانـات ذلـك الوجـود . ومـن ثـم يكـون العمل أو التطبيق العملى هادفا باستمرار ، كما يكون العمل أو الفعل متطابقا مـع النزوع – المدروس بدقة وعناية لتمييزه عن أى نزوع كاذب أو غـير نـاضج – وهكذا نجد أن نجاح العمل لا يتوقف فحسب على التحديد الفكرى أو المقولاتى ، وإنما يعتمد كذلك على إمكان التحقيق العملى لإحداث التغيير الحقيقى . وكل هذا مترتب بالضرورة على كون الماهية الكامنة فى الوجود الفعلى لـم تصبـح واقعـا حقيقيا بعد ، وأنها تظل فى حاجة الى التحديد الفكـرى والمعرفـى بقـدر حاجتهـا إلـى التحقيـق العملـى والواقعـى . إنهـا الماهيـة التـى تتطلـب باستمرار الظهـور والتحديد بصورة تقترب من الكمال بقدر الإمكـان ، كمـا تنتبـه علـى الـدوام إلـى الإمكانات الواقعية والموضوعية التى تنزع إلـى التحقـق وتدعـو الإرادة والعقـل إلى تحقيقها فى الواقع بعد تحديدها فى المفهوم والتصور . ولابد هنا من تدخـل العامل الذاتى فى إطار العملية التاريخية ووفق خطة اقتصادية واجتماعية محددة لإبراز الممكن العينى إلى حيز التحقيق .

ثالثا : انطولوجيا المادة :

يقود الحديث عن مقولة الإمكان ، وهى أهم مقولات انطولوجيا الـ " ليس – بعد " ،إلى مشكلة هامة فى فلسفة بلوخ ، ألا وهى مشكلة المادة . لقد كانت المادة هى مبدأ الشر والباطل والمظهر الخداع فى فلسفات سابقة مثل الافلاطونية والافلاطونية المحدثة والغنوصية ، إذ كانت هى ذلك الجزء من الوجود الذى ينبغى تجاوزه . وكان العالم المادى فى فلسفات أخرى هو عالم اللاحرية والحتمية والتبعية . وكلما نسب إلى العالم المادى قدر من الواقعية كانت النتيجة هى ثنائية المادة والروح ، وكلما سلبت المادة من واقعيتها وأصبحت مجرد مظهر خداع كانت النتيجة هى الواحدية الروحية . وفى الحالين كان ينظر للعالم الطبيعى نظرة احتقار ، وكأن ماهية الوجود لا مكان لها إلا فى عالم آخر مختلف تماما عن العالم الطبيعى المادى . لذلك لم يكن تاريخ الخلاص تاريخا للعالم ، بل كان هروبا من العالم ومن الواقع العينى داخل العالم فكان – كما هو الحال عند أوغسطين – نوعا من الفرار من " المدينة الأرضية " إلى " مدينة الله " . وبالمثل كانت كل اليوتوبيات الدينية روحانية ، ولو أمكن ان نجعل مضمونها جزءا من العالم نفسه بحيث يكون هو أفضل شكل ممكن للمجتمع البشرى يقضى فيه على الظلم والحاجة ،عندئذ يصبح التفكير اليوتوبى تفكيرا واقعيا ، ويكون السؤال عن الشروط المادية اللازمة لقيام " مملكة الحرية " التى هى القصد والهدف البعيد لفلسفة بلوخ اليوتوبية .

١- مفهوم المادة عند بلوخ :

تتركز الفكرة المحورية لبلوخ عن المادة فى أنها الرحم الخصب الذى تتولد عنه كل الأشكال الممكنة ، وتخرج منه دائما مختلف أنواع الواقع المتجدد . ويبدأ بلوخ بتعريف المادة بمحاولة الاقتراب منها عن طريق التعرف السلبى ، اى بتجريدها من المفاهيم غير الجدلية . فليست المادة كتلة ميتة ، تحركها بالضغط والدفع وتبقى هى هى بلا تغيير . وحتى إذا فهمت علاقتها الضرورية بالحركة ، فليست هى المادة التى ترجع دائما إلى نفس الصور والأشكال القديمة التى خرجت منها ، إذ لا يصدق هذا إلا على المادية الآلية التى رفع عصر التنوير من شأنها ، وتصور ان مفهومه عنها مفهوم ثورى ، ثم أصبحت بعد

ذلك هى المادية الساذجة أو المادية الشعبية . وليست هى المادية التى ينظر اليها المثاليون ورجال الدين نظرة التعالى والازدراء ، ويسلبونها حق الميلاد الذى أعطى لها منذ الفلاسفة قبل سقراط وأرسطو و " اليسار " الارسطى من ابن سينا وابن رشد الى عصر النهضة ، حتى أصبحت هى الطبيعة الطابعة عند جوردانو برونو ثم اسبينوزا من بعده . ومنذ ان تغنى بها الشاعر الرومانى لوكريتس (من حوالى ٩٦ – الى حوالى ٥٥ ق.م) فى مطلع قصيدته " الابيقورية " عن " طبيعة الأشياء ".

أنت يا من ترفعين الكائنات الى ضوء النهار ،

يامن تجودين بكل بهجة وتنعمين بكل رقة ولطف ،

اقتربى منى الآن وساعدينى لأبدا أغنيتى عن الكون ،

كانت هذه المادة – عند الشاعر الرومانى – هى " الأم " التى تغذى الكون كله ' كما كان هو أول من نبه إلى أن كلمة أم Mater هى الجذر الأصلى لكلمة مادة Materia وان المادية تعنى السعادة الأرضية ، والقضاء على الخوف من الموت والآلهة (الذين لا يكترثون بالبشر كما زعم ابيقور) ، وفهم العالم من خلال العالم نفسه لا من خلال أية قوة مفارقة أو سحرية .[1] لذلك يرفض بلوخ التصور اللاهوتى المثالى للمادة ، كما يبتعد عن التصور الآلى . ذلك ان المادة فى رأيه – إذا نظرنا إليها نظرة ترجع إلى ما وراء مظهرها الراهن – لا يمكن أن تفهم فهما كاملا من خلال التصور الآلى وغير الكيفى ، بل إن هذا الفهم سيصبح مستحيلا إذا نظرنا إليها نظرة تدفعها إلى الأمام بحيث تكون قابلة للتشكل المستمر .

لذلك فقد أدى رد الفعل على المادية الآلية فى رأيه إلى أشكال مختلفة من المثالية عند فلاسفة العصر الحديث وعلمائه ، وقد أخلت مكانها للمادية الجدلية أو لجدل المادة منذ ان قدمه هيجل نفسه فى ثوب مثالى وروحى حتى كشف ماركس عنه ذلك الغطاء . ومنذ ذلك الحين شد القوس الذى يربط المادة

---

(١) Bloch : Tübinger Einleitung in die philosophie s . 230 .

باليوتوبيا ، أو على الأصح يؤكد وجود اليوتوبيا فى المادة - هذه المادة المتحركة المشحونة بالطاقة ، المادة التى لم تعد ذراتها أشبه بأحجار البناء الثابتة ، ولم تعد بنيتها هى بنية المكان الاقليدى الساكن الجامد ، لأنها امتلأت بمجالات الإمكان المختلفة التى لا حد لها (كهرومغناطيسية ، عضوية ، اجتماعية ، ثقافية [1]...الخ لقد صارت المادة هى الأم الأزلية التى خرجت من رحمها الأزلى الأشكال المتجددة باستمرار ولم تزل تخرج منه دون أن تنفد أو تستنفد إمكانياته أبدا . كما يرجع الفضل لأرسطو وأتباعه - من الفلاسفة الذين يسميهم بلوخ " باليسار " الارسطى - فى اكتشاف مفهوم الإمكان ولو بمعناه الناقص . فالربط بين مفهوم الإمكان ومفهوم المادة هو الذى وحد بين الوظيفة الثورية لليوتوبيا وبين المادية الأصيلة - كأن اليوتوبيا الثورية قد فعلت مع المادة مثل ما فعل ماركس مع الجدل الهيجلى (إذا صح الافتراض بأنه قد صححه ووضعه على قدميه بعد أن كان يقف على رأسه كما تقول العبارة المشهورة) فاليوتوبيا الثورية تزعم كذلك أنها قد ساعدت المادية على أن تولد من جديد ، وأن تطرح عنها ثوب الآلية العلمية أو الساذجة الذى تدثرت به بصورة مباشرة أو غير مباشرة منذ عصر النهضة ، وأن تصحح اتجاهها فتندفع إلى الأمام والجديد بعد أن كانت تتجه إلى الوراء والخلف ، وتنفتح على المستقبل بعد أن ظلت مغلقة تدور حول نفسها أو حول الماضى ، وأن تكون هى المادية الواقعية والإنسانية ، وان تسع فى داخلها كل مضامين " الأمل " البشرى وغير البشرى (أى المستقل عن الوعى البشرى) . ولا عجب بعد ذلك ان يكون " الإمكان الواقعى والموضوعى " هو الضمان الوحيد لظهور الجديد ، وأن تكون " المادة " هى مستقر هذا الإمكان وحامله وأساسه .[2]

وخلاصة القول عن تعريف المادة عند بلوخ أنها - كما سبق - ليست كتلة آلية ، وإنما هى من ناحية - حسب المعنى المتضمن فى تعريف أرسطو لها - الموجود بالقوة أو بالإمكان (كاتا - تو - ديناتون Kata to dynaton) أى ما يحدد شروط الموجود الذى يمكن أن يظهر فى التاريخ تحديدا ماديا تاريخيا ، كما هى من ناحية أخرى الموجودة فى حالة الإمكان (دیناموی أون dynamei

---

(١) Ibid . S . 232 .

(٢) Ibid : S . 232 - 233 .

on) والمتضايفة مع كل ممكن واقعى وموضوعى ، ومن ثم فهى باختصار أساس الإمكان أو حاملتة ومهاده وقوامه Substrat فى العملية الجدلية كلها . إنها تختمر فى " اللا " - كما سبق القول أيضا - وتتولد فى الـ " ليس - بعد " وتحمل كل شىء وتملأ كل شىء وتشمله .[1]

والمادة متحركة بحكم تفتحها على الممكن الكامن فيها ، أى بحكم كونها وجودا ناقصا أو مفتقرا للوجود التام على الدوام . ولا يعنى هذا أنها سلبية كالشمع مثلا ، لأنها لا تتوقف عن تشكيل نفسها خلال حركتها المستمرة ، وما نسميه العقل أو الروح ليس شيئا مستقلا عنها أو مضادا لها ، وإنما هو ثمرة هذه المادة التى تخرج منها ولا تنفصل عن أساسها الذى ظل يتشكل وينتظم فى بلايين الأشكال والتنظيمات العضوية واللاعضوية منذ " الأصل " الذى يقع إلى الوراء بلايين السنين وحتى مراحله الأخيرة مع ظهور الإنسان . وإذا استخدمنا لغة اسبينوزا كان هذا الأساس هو " الطبيعة الطابعة " والطبيعة المطبوعة فى وقت واحد ، وكان بمثابة " مختبر الخلاص " الهائل الذى يتوهج بكل المضامين التى يحملها ، وبصور وأشكال لانهائية ، تعبر عن نزوع صيرورته إلى " الناتج الأقصى " الذى يمكن أن يكون هو الكل أو العدم ، وهو النعيم أو الجحيم . ولذلك يحتاج فى مواجهة هذين البديلين المحتملين إلى أكثر الأشكال والتنظيمات العضوية التى وصل إليها وعيا وشجاعة ، يحتاج إلى الإنسان " البروميثى " الذى يصب عليه ناره ويوجه مساره إلى المستقبل نحو " الكل " وبعيدا عن "العدم " الذى لازال يهدد تاريخ الطبيعة والإنسان،ويظهر فيهما فى صور كوارثية مختلفة .[2]

ان " الواقعى " أو " الواقع " محاط ببحر الإمكان الزاخر الذى تظهر دائما على سطحه أجزاء جديدة من الواقع العضوى وغير العضوى . وهذا الواقع الأخير الذى نسميه الطبيعة غير العضوية هو الذى استقرت فيه " الكتلة " الغليظة التى تصورتها المادية الآلية ، وهو كذلك " الجثة الميتة " كما تصورتها

---

(١) Ibid : S. 233 .

(٢) Ibid : S. 234 .

المثالية العقلية والروحية .[1] لذلك ينصح بلوخ بالرجوع للمثاليين لفهم طبيعة المادة التى تمثل عندهم مشكلة محيرة ،والرجوع إلى الماديين الذين يرون أن المادة هو الحل لفهم طبيعة العقل أو الروح التى تمثل عندهم مشكلة . والواقع أن المادة غير العضوية قد ظلمت ظلما شديدا على يد المثالية المطلقة . فهيجل يرى أن الأرض جثة هائلة تتمدد هامدة تحت أقدام البشر ، وأن الطبيعة مجرد قشرة غير تاريخية أو سابقة على التاريخ ، وقد خرج منها الإنسان منذ زمن طويل .[2] غير أن الطبيعة ليست على الإطلاق كما صورها هيجل ، بل هى مجال مشع بالأشكال ، يتكون جوهره باستمرار ، كما أن الوجود فى حالة الإمكان – أى الوجود المادى كما نجده فى " طبيعة " ابن سينا وبرونو وجوته وغيرهم منذ ارسطو إلى ماركس – هو أبعد ما يكون عن الوجود الميت تحت بصر الروح العضوى الحى .

إن من حق الطبيعة العضوية واللاعضوية – فى رأى بلوخ – أن تحتل مكانها فى التاريخ البشرى ، وأن تحيط به كذلك إحاطة كونية شاملة . ومن الواجب على التاريخ الحضارى – كما حدث فى عصر النهضة – أن يضع نفسه داخل الطبيعة المادية ، دون أن يضطر لدفعها بالآلية أو لوضع شاهد مثالى على قبرها – على حد تعبير بلوخ – ودون ان يضطر كذلك للفرار الرومانسى إليها فى الرسم والشعر (الذى يكسوها بأثواب الجمال والجلال ويغفل عن جوهرها الجدلى الحى) أو الزعم بأن العلم الطبيعى – الرياضى ونتائجه التقنية قد تحكمت فيها وأحاطت بكل إمكاناتها الكامنة .

بذلك يمكن أن توضع المشكلة الانثروبولوجية الواقعية (التى تتعلق بحقيقتنا كبشر) فى داخل المشكلة الكونية الواقعية ، وأن تشملهما معا حقيقة " الإمكان " التى ينبغى علينا أن نقترب منها بكل حذر وفى الوقت نفسه بكل موضوعية . ومعنى هذا أن الفهم " الكيفى " للمادة ينبغى أن لا يخضع لأهواء الفهم الرومانسى أو يتراجع إليه بعد أن تأكد مرارا أن مشكلة المادة يجب ان تفهم من منظور الإمكان المندفع دائما الى الأمام . ولو وضع البشر تاريخهم داخل

---

(١) Ibid . S . 235 .

(٢) Ibid . S . 235 .

المجال الكوني الشامل العضوي وغير العضوي لتبين حقيقة السعي الدائب إلى "الوجود" الأصيل على أنه السعي إلى الوطن الحقيقي ، ولتابعنا خطواتنا على الطريق محاطين بالإمكان الواقعي في كل ما حولنا وفي داخلنا على السواء.فحتى الطبيعه اللاعضويه لا التاريخ البشري وحده - يمكن أن تكون لها "يونوبياها"[1] كما أن الطبيعه التي طالما وصفها الكثير من المثاليين والوجوديين بأنها ميتة أو صماء ومغلقة على نفسها - حتى هذه الطبيعة اللا عضوية ليست ميتة ، لأنها جزء من العملية الجدلية الشاملة التي لا تتوقف عن تشكيل إمكانات المادة فيما لا حصر له من الصور والأشكال .

كان من الطبيعي أن يرجع بلوخ إلى مفهوم المادة عند أرسطو بوصفها " الموجود بالقوة أو الإمكان " وان يتتبع فكرتها كإمكان غير محدود منذ أرسطو إلى أن بلغت ذروتها وتفتحها عند ابن سينا ، ثم تابعت نموها عند عدد كبير من مفكري العصر الوسيط وعصر النهضة ، أمثال ابن رشد وابن جبريول وابن ميمون حتى باراسلس وجوردانو برونو إلى ان وصلت إلى مفهوم الطبيعة الطابعة عند اسبينوزا والمونادة الحية عند ليبنتز ، ثم إلى تصورها الكيفي والعضوي الحي عند شيلنج وجوته ، حتى اكتملت في المادية الجدلية عند ماركس وانجلز .

كان هدف بلوخ من بحثه في المادة ان يؤكد-إذا استعملنا لغة ارسطو- الطابع الغائي للعالم أو انتيليخيا العالم -اى أن المادة كإمكان غير محدود تنطوي على الغاية الكامنة فيها أو على الكمال الذي يسير نحو التحقق دون أن يبلغه أبدا بصورة نهائية . ويؤكد بلوخ في نفس الوقت ان تحقيق هذه الغاية وهذا الكمال هما واجب ملقى على الإنسان الذي يعد آخر ما أبدعه جدل الطبيعة. هكذا يكون بلوخ اليوتوبي قد وجد الأساس المادي والطبيعي ليوتوبياه الواقعية التي اتجه إليها تفكيره منذ البداية . لكن يبقى السؤال : هل اعتنق بلوخ المفهوم الأرسطي للمادة كما عرفناه ؟ الواقع أنه قدم تصورا جديدا لمفهوم المادة عند ارسطو ، فليست المادة مجرد القوة أو الإمكان فحسب وإنما هي أشكال الوجود الكامنة في الإمكان ، أو ما يعبر عنه أرسطو بالموجود في حالة الإمكان Dynamei on ، وهو

---

(١) Ibid . S . 235 - 236 .

المبدأ الميتافيزيقى للوجود الممكن ذاته . فالمادة هى الموجود الذى لا يزال فى حالة الكمون ، أو الذى لم يتحقق بعد ، وان كان فى لحظته الراهنة مفعما بشتى الميول والنزعات التى تتجه نحو التفتح ، وتسير به على الطريق الطويل نحو التحقق والتوحد بما هيته أو هويته . وليست الطبيعة إلا مملكة هذه المادة التى لا تتوقف عملية صيرورتها وتفتحها عن موجودات لم تكتمل بعد . وكل ما ظهر فى الطبيعة أو بسبيله إلى الظهور ، لا يخرج عن كونه لحظة من لحظات هذا العالم الذى لم يزل على الطريق إلى ذاته ، أو حلقة من حلقاته . والإنسان – وهو وعى الطبيعة بذاتها – ليس استثناء من هذا التسلسل أو التطور .[١]

ويؤكد بلوخ أن المادة تبدع – بفضل الإمكان الكامن فيها وحده – جميع أشكال وجودها المتنوع من ذاتها . وليست حركة المادة وحدها بل المادة فى مجموعها – من حيث هى قوة أو إمكان فعال – هى التى تظل انتيليخية غير مكتملة . والمشكلة الأخيرة التى تعبر عنها هذه الصيغة ، وهى أن الجوهر هو فى نفس الوقت ذات ، تعبر أيضا عن أن المادة هى انتيليخية غير مكتملة وكامنة فى هذين العالمين وهما : التاريخ الإنسانى والطبيعة الكونية .[٢] فالمادة ليست هى الوجود بالقوة أو الوجود السلبى ، وإنما تحرك نفسها أثناء تشكلها على صور مختلفة . وهكذا نجد أن فكرة الوجود بالقوة لم تعد أشبه بالشمع غير المحدد الذى تنطبع عليه الصور (الانتيلخيا) ، لأن طاقة المادة أصبحت فى النهاية هى الميلاد والقبر ، وهى موطن الأمل الجديد للصور الكونية بوجه عام [٣].

٢– تطور مفهوم المادة لدى اليسار الارسطى :

تتبع بلوخ تطور مفهوم المادة بعد أرسطو فى كتابه " ابن سينا واليسار الارسطى " فعرض كيف ان المادة (الإمكان) والصورة (العلة الغائية والانتيليخيا) والصورة الخالصة (العقل الفعال أو الفكر الإلهى الخالص) بدأ

---

(١) Bloch : p . of H . V.I . p . 206 - 207 .

(٢) Bloch : Das Materialismus Problem s . 476 - 478 nach Silvia Markun : Ernst Bloch . s . 64 .

(٣) Bloch : the principle of Hope . p . 207 .

" تطبيعها " بعد أرسطو مباشرة على يد ستراتون [1] – العالم الطبيعى وثالث رئيس للمشائين – فحول فلسفة أرسطو إلى نوع من وحدة الوجود الطبيعية . فالطبيعة هى الله نفسه ، وهى تعمل بغير وعى ولا تتوجه إلى تحقيق هدف أو غاية . وليس النشاط النفسى عنده سوى نشاط جسدى ، ولا يوجد بجانبه ما يسمى عقلا أو روحا. والآلهة فى رأيه ليست هى التى خلقت العالم لأنها لا تخرج عن أن تكون ظواهر للطبيعة .[2]

ثم تطور مفهوم المادة عند شارح ارسطو الكبير الإسكندر الافروديسى [3] الذى أكد طاقة المادة ، ولم ينكر دخول العقل الإلهى فى النفس الإنسانية ،ولكنه وحد بين العقل الفعال والألوهية . ووصف العقل الإنسانى بأنه عقل منفعل ، ومن ثم فهو عقل فان بفناء الجسد . ولهذا سُمى الفلاسفة الارسطيون فى عصر النهضة (وعلى رأسهم بومبوناسيوس أو بومبوناتسى ١٤٦٢ – ١٥٢٤) الذين أنكروا خلود النفس بأنهم اسكندريون .[4]

ويعرض بلوخ كيف ازدهر التراث اليونانى الوثنى والعلم التجريبى عند العرب ،ويشيد فى كتابه السابق الذكر بالحرية العقلية للفكر العربى الإسلامى فى العصر الوسيط حيث كانت بغداد موطن هذه الحرية العقلية التى انتقلت منها إلى قرطبة . وكان الفيلسوف الإسلامى طبيبا وعالما طبيعيا ولم يكن رجل دين فقط، ولم يكن الخليفة بابا – كما كان الأمر فى العصور الوسطى المسيحية – بل كان يزين قوته بالعلم الدنيوى . وعلى الرغم من انطلاق تفكير الفلاسفة العرب من أرسطو ومن التصوف الأفلاطونى المحدث ، إلا انه لم يكن تفكيرا كهنوتيا . فقد

---

(١) ستراتون فيلسوف طبيعى يونانى من لامبساكوس ،مات عام ٢٦٩ ق . م واطلق عليه اسم " الطبيعى " أو " الفيزيائى ." تولى رئاسة المدرسة المشائية من ٢٨٧ : ٢٦٩ ق.م
(c.f . Flew, Antony : A Dictionary of philosophy p , 317)

(٢) Bloch: Avicenna und die Aritotelische Linke . Berlin, Suhrkamp . 1963. S. 32.

(٣) الاسكندر الافروديسى Alexandre D'Aphrodise : اكبر شراح أرسطو فى العصر اليونانى الرومانى . عاش فى الربع الأخير من القرن الثانى بعد الميلاد والربع الأول من القرن الثالث الميلادى . قام بتدريس الفلسفة الأرسطية فى اثينا فى المدة ما بين سنة ١٩٧ وسنة ٢١١ بعد الميلاد (انظر ، عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة . جـ١ ، ص ١٥٣).

(٤) Bloch : Avicenna und die Aristotelische like . S . 32 .

تحول الإيمان بالقرآن الكريم (أو الوحى) إلى إيمان بقوة العقل الإنسانى، ومن ثم تحدد تأثير الوحى على مسار العلم ووضُع فى حدوده . كذلك لم يبق فى الدين شيء غيبى فوق العقل ، فقد فضت قشرة اللغة المجازية للقرآن بحيث لم يبق فيها سر مغلق . وأصبح أرسطو هو أعلى تجسيد للعقل البشرى ، كما صار هو تجلى العقل عند ابن رشد . لذلك كانت العلاقة بين الدين والفلسفة عند فلاسفة المسلمين مختلفة كل الاختلاف عنها عند المدرسيين ، ولم يعتبر فلاسفة الإسلام أرسطو ممهدا لمحمد كما فعل المدرسيون فى القرن الثانى عشر عندما اعتبروه سابقا على المسيح . وساعدت الحركة الصوفية أيضا – فيما يرى بلوخ – على ابتعاد المفكرين العرب عن الإيمان السلفى بالكتاب ، فقد كانت حركة احتجاج على الأرستقراطيين وأهل السلف . (١)

وكان ابن سينا (٩٨٠ – ١٠٣٧ م) من أهم معالم التطور الذى سارت فيه فلسفة ارسطو الحقيقية ، كما كان علما من أعلام التنوير الوسيط والإعلاء من شأن المادة . فتصنيف العلوم عند ابن سينا أقل فى نزعته اللاهوتية منه عند الارسطيين المسيحيين ، إذ بدأ هذا التصنيف بالمنطق والرياضيات يتبعها العلم الطبيعى والفلسفة الطبيعة ثم الميتافيزيقا التى تبنى عليها .(٢) ويتجلى تطبيع ابن سينا لأرسطو – فى آراء الأول عن العلاقة بين الجسم والنفس والعقل الفعال، والعلاقة بين المادة والصورة ، فلم تعد الصورة منفصلة عن المادة كما كانت عند أرسطو ، بل أصبحت كامنة فيها ومتعددة بتعدد أنواع المادة . كما أصبحت المادة عنده – أى عند ابن سينا – مادة فاعلة ، والصورة هى النار الكامنة أى الحقيقة النارية للمادة .(٣)

ان هذا التفسير المادى لابن سينا يحتاج إلى وقفة ، فهل كان ابن سينا فيلسوفا ماديا كما فسره بلوخ ؟ إن نصوص أى فيلسوف هى مجال خصب لتأويلات وتفسيرات عديدة ومتنوعة، فهناك من الشروح والتفسيرات ما يخالف رأى بلوخ ، كما إن هناك ما يوافقها. وربما كان التفسير المادى لابن سينا

---

(١) Ibid : S . 15 - 20 .

(٢) Ibid : S . 29 - 30 .

(٣) Ibid : S. 44 .

للمفكر العربى حسين مروة من أبرز التفسيرات التى تتفق فى خطوطها العامة مع رأى بلوخ . وتستند هذه المحاولة على مسألة الوجود والماهية ، فكلاهما يعد من المواقف الفاصلة بين الاتجاهين الأساسيين فى الفلسفة وهما الاتجاه المادى والاتجاه المثالى . فالقول بأصالة الماهية ، أى إنها الأصل فى النظام الكونى ، هو إعلان للانحياز إلى المثالية . أما القول بأصالة الوجود ، أى كونه هو الأصل ، فذلك هو القول الذى يشترط كل نزعة مادية .ذلك لان القول بأصالة الماهية يعنى نفى الوجود الموضوعى للواقع ، وان الماهية هى الحقيقة الثابتة دون الوجود المتعين ، أى الموجود . ويعنى القول بأصالة الوجود عكس ذلك ، أى كون الواقعى له وجوده الموضوعى ، ومن هنا تبدأ الخطوة الأولى نحو المادية الفلسفية .[١]

يتضح من موقف ابن سينا فى نظريته عن المادة والصورة ، أنه تناول هذه النظرية فى مجالى العالم الميتافيزيقى والعالم الطبيعى ، وكانت نقطة انطلاقه فى هذا التناول هو العالم الخارجى المحسوس . وقد كان لممارسته علوم الطبيعة نظريا وتجريبيا ، ولارتباطه المباشر بالمشكلات الاجتماعية والسياسية ، اثر عميق فى تحديد قاعدة الانطلاق هذه . ومن هنا تتضح المسألة الهامة فى فلسفته برمتها ألا وهى حركة العالم ، أى حركة التغير والتحول والصيرورة فى الطبيعة والمجتمع وما يتصل بها من أشكال الوجود المادى.[٢] يقول ابن سينا فى تحديده موضوع العلم الطبيعى انه – أى موضوع هذا العلم – "هو الأجسام الموجودة بما هى واقعية فى التغير وبما هى موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات ".[٣]

ويتفق تفسير حسين مروة مع رأى بلوخ فى أن ابن سينا كان أبعد شوطا من أرسطو فى الاتجاه نحو المادية الفلسفية ، وذلك حين جعل لمقولتى المادة والصورة مكانا أكثر فاعلية وتأثيرا فى وجود العالم المادى ، وأوشك ان يرى

---

(١) حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية . بيروت ، دار الفارابى ، الجزء الثانى ، الطبعة السابعة ، ١٩٩١ ، ص ٤٧٢ .

(٢) المرجع السابق :ص ٦٢٣

(٣) ابن سينا : النجاة ، الناشر محيى الدين صبرى الكردى . القاهرة . مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٣١ . ص ١٥٨ .

الحركة الذاتية فى الأشياء ، وأن يرى فى الحركة كونها شكلا من أشكال وجود المادة ، فخطا بذلك خطوة بالغة الأهمية فى تحديد اتجاهه الفلسفى المادى ، اقترنت بها خطوة أخرى نحو هذا الاتجاه برؤيته العلاقة الجدلية بين المادة والصورة على نحو يؤدى إلى نفى الثنائية التى فرضها الفكر الأرسطى على هذه العلاقة .[1]

وإذا كان عدد كبير من الباحثين يرون أن ابن سينا قد تخلى عن المواقف المادية فى فلسفته فى آخر مؤلفاته وهو " الإشارات والتنبيهات " فإن حسين مروة ينفى هذا ويؤكد تمسك ابن سينا بمواقفه حتى آخر حياته ،خاصة فى قوله بقدم العالم بل وفى تعميق فكرة نفى الخلق أى نفى إيجاد العالم من عدم . وقد ترتب على قول ابن سينا بقدم العالم أن توسع فى بحث مسألة العلة والمعلول ليستخرج منها الكثير من الأفكار المؤدية إلى وحدة العالم على أساس مادى لا على أساس وحدة الوجود بمفهومها الصوفى .[2] ولذلك كانت النتيجة المنطقية لتلاحم العلة بالمعلول أن أصل العالم : وحدة ضرورية قائمة – أزليا – بين العلة الأولى " المبدعة " (بكسر الدال) ومادة العالم " المبدعة " (بفتح الدال) . وينتج عن ذلك ان الفارق بين " العلة الأولى " ومعلولها " العالم " فارق اعتبارى محض ، لأن كليهما يجتمع مع الآخر ضمن وحدة تنتفى بها الحدود المميزة للعلة من المعلول ، بحيث تكون العلة هى المعلول وبالعكس . ذلك أن القول بقدم العالم يستلزم الأخذ بفكرة التلازم والتلاحم بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ، أى بين العلة الأولى ومعلولها ، وهو العالم المادى ، والا كان على ابن سينا ان يقول بقديمين اثنين منفصلين : أحدهما واجب الوجود بذاته والآخر العالم أو المادة ، وكان عليه كذلك أن يقول بالفصل بين العلة الأولى ومعلولها .[3]

هذا التطبيع الذى بدأ مع ابن سينا بلغ عند ابن جبريول (١٠٢٠- ١٠٧٠) الفيلسوف الاندلسى اليهودى إلى تصور المادة الكلية التى كانت خطوة هامة فيما

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ص ٦٢٥ .

(٢) المرجع السابق : ٦٣١ .

(٣) المرجع السابق : ص ٦٣٦ .

بعد نحو عبارة اسبينوزا الله أو الطبيعة . ووصل هذا التطبيع إلى ابن رشد فتمت خطوة كبيرة نحو الطبيعة الطابعة فى تصوره للمادة الأزلية المتحركة الحية ، بحيث لا تحتاج - بوصفها طبيعة طابعة - إلى عقل إلهى من خارجها أو من فوقها .[1] واحتوت المادة على كل الصور كبذور حياة ، بل نسبت الحركة إلى المادة أساسا لا إلى الانتيليخيا ، بحيث صار التطور هو خروج الصورة عن المادة بدلا من خروجها عن الإله الخالق .[2]

وجاء التحول عن التأليه فى عصر النهضة إلى نزعة مادية تتصف بوحدة الوجود وتصير هى الحياة الكلية اللامتناهية ولكن بلا عالم آخر ، انتهاء إلى فكرة المادة المبدعة عند جورادنو برونو ، أى فى نفس الخط الذى بدأ من فكرة الصورة أو المادة عند أرسطو حتى وصل إلى الاستغناء عن فكرة الطاقة الإلهية بالطاقة المادية الفعالة، وهو خط " اليسار الأرسطى " حتى توما الاكوينى ،فزاد العقل الأرسطى ارتفاعا أو علوا عن المادة . وبذلك يمكن القول بأن تأثير ابن سينا امتد لا إلى توما لاكوينى ، بل إلى جوردانو برونو وتابعيه ،أى إلى كل ما يمكن تسميته باليسار الارسطى الذى شد العقل الأرسطى إلى الأرض كما فعل اليسار الهيجلى مع العقل المطلق .[3]

ويتوسع بلوخ فى مفهوم المادة وفهم الطبيعة - بالمعنى الحرفى للكلمة التى تدل عليها فى اللغة اللاتينية Natura التى يحمل جذر الفعل فيها nascere معنى النشأةو الميلاد ويتضمن الاتجاه للمستقبل - فهما تاريخيا باعتبارها التاريخ الجدلى للعالم أو على حد تعبيره " باعتبارها المتصل الجدلى المتقطع لمواد مختلفة فيما بينها اختلافا كيفيا ، صعودا مما هوآلى وكيميائى وعضوى إلى ما هو اقتصادى تاريخى ."[4] بل يذهب بلوخ إلى أبعد بكثير مما فعلت المادية الجدلية ، فلا يكتفى بأن يفهمها فهما تاريخيا واقتصاديا فحسب ،وإنما يجعلها المنبع الدائم لإمكانات متجددة تتخلق فى أشكال مختلفة على مستوى الطبيعة

---

(١) Bloch : Avicenna und die Aristotelische Linke . S. 33 .

(٢) Ibid : S . 44 - 45 .

(٣) Ibid : S . 31 .

(٤) Bloch : Das Materialismus problem S . 362 nach Silvia Markun : Ernst Bloch . S 63

العضوية وغير العضوية ، وفى الكون والإنسان على السواء ان الطبيعة المادية هى الأساس الذى يقوم عليه كل تاريخ ممكن ، وبالأخص تاريخ العمل البشرى الواعى الذى يغير من الطبيعة نفسها دون أن ينفصل عنها أبدا . وبهذا يربط المادى الكونى غير العضوى بالأساس التاريخى للوجود ، أى بالوطن الإنسانى ،" فحتى الطبيعة غير العضوية - لا التاريخ البشرى فقط - لها يوتوبياها " بل هى مجال مشع بالأشكال يتكون جوهره باستمرار .بذلك يصبح تاريخ البشرية جزء من تاريخ الطبيعة ، وان كان فى الوقت نفسه هو الضد المقابل لها ، لانه يقوم على الوعى والتخطيط ، فالمادة متفتحة على إبداع الجديد من الناحية الكيفية ومتضمنة لكل اشكال التحقيق المقبلة التى تكمن فى داخلها قبل ظهورها .(١)

تأثر بلوخ بآراء فيلسوف المثالية شيلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) وفكرته عن المادة . فقد تأثر شيلنج بفكرة المادة المختمرة وعمليات التخمر التى كشفت عنها الكيمياء فى عصره . كما تأثر بعلم السيمياء القديم الذى أحياه باراسلس منذ أوائل عصر النهضة ، واضفى فلاسفة هذا العصر الصورة البشرية على المادة بحيث أصبح الإنسان هو ابنها الذى فتحت به عينيها وتأملت نفسها من خلاله . وقد نظر شيلنج نظرة بيولوجية للطبيعة، فتصور المطلق كصيرورة وحقق إلهه المطلق نفسه وإمكاناته وغاياته فى تيار زمنى فى الطبيعة والفن ، فكانت الطبيعة قوة متطورة خلاقة تتفجر لتحقيق أشكال جديدة لا تنتهى ، وتصبح على وعى بذاتها من خلال الإنسان نفسه.(٢) وتقوم فلسفة شيلنج كلها على فكرة الحرية والإرادة: حرية أيجاد دين جديد يطلق عليه اسم الدين الفلسفى ، وإرادة الخروج من الذاتية إلى الموضوعية لتحقيق مبدأ الهوية المطلقة . وقد كان من الطبيعى أن يستعين بلوخ كذلك بتصور " جوته " للطبيعة فى صورة عضوية حية لكائن كلى وأبدى فعال ، وأن يلجأ كذلك لفكرة الكل الحى القديمة مع فكرة الطبيعة الطابعة التى بدأت من عصر النهضة وتحددت فى القرن السابع عشر

---

(١) عبد الغفار مكاوى : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت . تمهيد وتعقيب نقدى . الكويت . حوليات كلية الآداب . الحولية الثالثة عشرة ١٩٩٣ ، ١١٢ .

(٢) فرانكلين . ل . باومر : الفكر الاوربى الحديث حـ ٣ . ترجمة د . أحمد حمدى محمود . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩ ، ص ٢٩ .

مع اسبينوزا . ولا يكف بلوخ عن محاولته إثبات حركة المادة وإمكانياتها الفعالة وان قوتها لم تعد سلبية بل إيجابية تسمح بالتطور . فهو يرى ان الفكرة الكلية عند هيجل تحتوى على قدر كبير من الطاقة المادية التى أصبحت فعالة ، إذ أخذ هيجل مفهوم التطور الأرسطى وجعل فكرته عن الوجود فى ذاته مرادفة لفكرة الإمكان أو الوجود بالقوة عند أرسطو . وبغير هذا التراث السابق من أرسطو إلى برونو لم يكن فى استطاعة ماركس أن يعدل من وضع الفكرة الشاملة بحيث تقف على قدميها بصورة طبيعية . ولا كان من الممكن أن تخلص جدلية هيجل من الروح المطلق ليعبر عنها ماركس تعبيرا ماديا ولتصبح قانونا لحركة المادة[1].

إن تصور بلوخ للمادة هو من أكثر أجزاء فلسفته غموضا وأغناها بالمفارقات واكثرها إثارة للإعجاب والحيرة معا . وأول سؤال يخطر على بال القارئ هو كيف تتفق ماديته مع التصورات العلمية الحديثة للمادة ؟ يرى بعض الباحثين [2] انه قد ابتعد عن التصور العلمى الحديث للكون ، كما حجب عن عينيه رؤية البنية اللانهائية لعالم النظم الشمسية والنجمية والمجرات الشاسعة ،وانجذب للنزعة البشرية التى تتصور الكون فى صورة حيوية "انتيليخية " يحتل الإنسان مركزها ويمثل وعيها المتطور كذلك تطورا طبيعيا . ومعنى هذا أننا نجد لديه صورة كلية وحيوية للعالم يعبر عنها ميتافيزيقيا وشاعريا وبصورة مجازية زادتها غموضا ،كما يحرص على إبقائها فى إطار المادية التاريخية والجدلية . ولكنه عبر فى نفس الوقت عن عجز المادية الجدلية – منذ انجلز وجدل الطبيعة لديه – عن إقامة فلسفة طبيعة وجدلية ملائمة للتصور العلمى الحديث ومناهجه الكمية والرياضية التى تؤكد " الاحتمال " و " اللاتحدد " بقدر ما تبتعد عن الإطلاق والضرورة .

والواقع أن الفلسفة المادية الجدلية لم تزل تعانى من اتساع الفجوة بين جدلها التاريخى بقوانينه ومبادئه الضرورية والقبلية من ناحية ، وبين الجدل التجريبى للطبيعة من ناحية أخرى ، وهى فجوة لم تستطع الفلسفة الماركسية حتى الآن أن

---

(١) Bloch : p . of H . VI . p . 208 .

(٢) من أهمهم هانز هاينس هولتس فى مقدمة كتابه " مختارات من بلوخ ".

تتخطاها أو تقرب بين طرفيها المتباعدين بصورة مقنعة . ومن الواضح أن أى فلسفة تعجز عن تفسير العالم الطبيعى والتاريخى ابتداء من مبدأ نسقى ومنهجى شامل لابد ان تبقى فلسفة قاصرة . وإذا كان الذى لاحظناه فى تصور بلوخ "غير العلمى " للمادة يرجع فى الحقيقة الى قصور النظرية المادية نفسها، فان هذا لا يقلل فى شىء من الجهد الفلسفى الذى حاول به تأسيس " انطولوجيا جدلية للتاريخ الإنسانى " ولمضامين الوعى الذى يتأمله ،على انطولوجيا أعم عن المادة وتفتحها الجدلى فى الطبيعة ، مهما أُخذ عليه الابتعاد عن طريق الفلسفة العلمية الدقيقة واللجوء إلى التصوير الفنى والخيالى والحيوى بلمساته الشعرية والصوفية الواضحة للعيان . ذلك أن تصوير العالم فى صورة كل حى لا يمكن أن يتم إلا عن طريق تشبيهه بالعمل الفنى الحى المتكامل ، وان كان من الضرورى أن نستدرك هنا فنقول إن كليهما (أى العالم والعمل الفنى) يظل فى حالة صيرورة ولا يكتسب هويته أو ماهيته النهائية إلا فى المستقبل البعيد . وكل ما " ليس – بعد " ، أى كل ما هو على الطريق فهو كذلك على الطريق الى " يوتوبياه " التى ستكتمل مع غيرها فى أحضان " اليوتوبيا الكلية " المأمولة ولا نقول النهائية حتى لا نخرق قوانين الجدل التاريخى أو المادى . ومجمل القول أن مفهوم المادة و من ثم الطبيعة لا يخلو عند بلوخ من إشكالات ، إن لم نقل من مفارقات وتناقضات ، فإذا قلنا إنها تتخذ صورة " الطبيعة الطابعة " – كما نجدها عند اسبينوزا فى نسقه الواحدى أو فى وحدة وجوده المعروفة – فهى إذن الخالق (الذى يواصل فعل الخلق والحفظ المستمر على حد تعبير الأشاعرة وديكارت) والمخلوق (الذى تتواصل عملية خلقه بلا توقف) ، وهى كذلك المحرك الأول – بلغة أرسطو – وعلة ذاتها – بلغة العصر الوسيط واسبينوزا– التى لم تحقق ذاتها بعد ، وان كانت فى سبيلها إلى تحقيقها . وهنا تكون المادة بمثابة الرحم الذى خرجت منه كل الأشكال الموجودة والأشكال التى ما زالت فى طريقها إلى الوجود ، بالإضافة إلى أنها تضمن تحقيق الوحدة التى تضم التنوع اللا متناهى الهائل للتاريخ الطبيعى . وهنا يبدو هذا السؤال : هل تكمن جميع الإمكانات التى تحققت بالفعل ، فضلا عن تلك التى لم تتحقق منذ البداية ، فى داخل المادة التى لم تتطور على الإطلاق ؟ وهل هذه الإمكانات بمثابة رصيد مدخر من الماهيات الممكنة ، على نحو ماتصورتها الميتافيزيقا الوسيطة بوصفها " أفكار الله الخالدة " ؟ إذا صح هذا يكون قد تم افتراض وجود عالم

كامل وثابت للإمكانيات على غرار عالم المثل الأفلاطونية بجانب عالم الواقع أو على الأصح وراءه ، ويصبح عالم الواقع فى هذه الحالة هو عالم الظواهر أو عالم الظلال الأفلاطونية لتلك الإمكانيات الأبدية .

ومع انه من المستبعد أن يكون هذا " الحل " قد خطر على بال بلوخ ، فقد كان عليه - لكى يكون متسقا مع فكره - أن يقول بإمكانيات لم توجد داخل المادة منذ البداية ، إمكانات تضاف مع الزمن إلى مسيرة التاريخ الطبيعى والبشرى ، أى أن يقول ' بجديد ' من ناحية التحقق الفعلى ومن ناحية القوة والإمكان على السواء . ولكن كيف يستطيع فى هذه الحالة أن يفكر فى إمكانات لم تكن ممكنة على الدوام ومنذ البداية ؟ ألا يكون عليه أيضا فى حالة القول بالإمكانات الجديدة أن يبين الشروط والأسباب التى حلت محل الظروف السابقة التى أبطلت الإمكانات القديمة ؟ بعبارة أوضح : أليس من الضرورى - إذا أراد أن يفهم الوجود فى سياق مترابط يخضع فيه كل موجود لقوانين طبيعية دقيقة - أليس من الضرورى فى هذه الحالة أن تكون كل الإمكانات قد نشأت عن سلسلة مترابطة ولا متناهية من السياقات العلية التى تمكننا من تتبع تلك الإمكانات منذ بدايتها بحيث نقول عنها إنها وجدت وكانت " ممكنة " علىّ الدوام ؟ وإذا لم نفترض هذا ليكون تصورنا علميا بقدر الطاقة ، فسوف يكون البديل - الذى يرجح أن يكون ليبنتز قد لجأ اليه عند حديثه عن عوالم الإمكان والأسباب المنطقية والغائية التى تكمن وراء اختيار أحدها للتحقق الفعلى - سيكون هو افتراض عالم الإمكانات الشبيه بنسق المثل الافلاطونية ، أو التسليم بتدخل فعل الخلق الإلهى لتبرير ظهور الإمكانات الجديدة بغير سبب علَى كاف . ومن الواضح أن مثل هذا التدخل الإلهى لا يمكن تصوره فى عالم مادى أو طبيعى يفترض صاحبه أنه يخضع لقوانين ضرورية .

هكذا تقع فلسفة بلوخ الطبيعية فى أسئلة واشكالات يبدو أنها لن تجد الإجابة عنها إلا فى الحلول اللاهوتية ، فالفلسفة التى تقوم على افتراض نسق مفتوح للتاريخ البشرى داخل هذا العالم لابد ان يؤدى تطبيقها على التاريخ الطبيعى وعلى العالم المادى فى مجموعه : إما إلى مفارقة " الحدوث " المطلق لهذا العالم (مع ضرورة التسليم بوجود الإله الخالق على العكس مما يريد الفيلسوف) ،

وإما إلى افتراض عالم " افلاطونى " مستقل من الإمكانات الأبدية التى ستبدو جدتها وتفتحها مجرد انعكاس للانهائى على الوعى النهائى والبشرى المحدود . ومعنى هذا أن فكرة بلوخ المحورية عن المادة من حيث هى وجود ممكن أو وجود لم يتحقق بعد ستنطوى فى الحالين على صعوبات واشكالات لم يحلها بلوخ أو لم يستطع ان يصل إلى الحل الذى يتسق مع فلسفته ولا مع التطور العلمى لمفهوم المادة التى أصبحت - على حد تعبير رسل وغيره - سلسلة من الأحداث المحايدة . وربما يرجع السبب العميق فى ذلك - إلى عجز المادية الجدلية عن إقامة فلسفة طبيعية متسقة مع مبادئها المنطقية والقبلية من ناحية ، ومع الرؤية العلمية المعاصرة للمادة والعالم من ناحية أخرى .

الفصل الرابع

الزمان والتاريخ والجدل

ما هو الجدل ؟ وما جوهره ؟

الجدل هو منطق الزمانية ومنطق الصراع والتغير فى الفكر والعالم . والجدل من الناحية الموضوعية هو الرفع الذاتى لوضع معين بالانتقال إلى الوضع التالى له عن طريق توسط النفى (السلب) أو التناقض خلال عملية الصيرورة . أما من الناحية الذاتية فان الجدل هو صياغة أو تكوين التناقض كشكل فكرى بأن يشمل العام نفسه وضده معا . والجدل كخطوة إيقاعية ثلاثية على الصورة المعروفة عند هيجل هو الموضوع ونقيضه والمركب الذى يستوعبهما معا . والجدل المادى يفترض المجال المفتوح الذى تخرج فيه التناقضات من الموضوع ذاته كما يتم رفعها والتغلب عليها .

معنى هذا أن الموجود لا ينظر إليه على أنه فى هوية مع ذاته ، أى على انه كامل وغير قابل للتغيير ، وإلا فلن توجد التناقضات ولن يكون ثمة مجال للتغيير والاختلاف ، أى لإمكانات لم تتحقق فيه بعد . وافتراض وجود الزمان ومعه الحدوث والتغير ، يفترض الليس – بعد أو عدم تحقيق الموضوع لهويته بعد . ذلك لان الهوية (أو الذاتية) الخالصة ساكنه وبلا حركة . ولذلك أيضا فليس الجدل إلا قانون الوجود الذى يتم بمقتضاه توسط الموجود مع مالم يوجد بكل دلالاته وتناقضاته–وكذلك توسط الجزئى مع الكلى.وبهذا يعتبر الجدل، بجانب الإمكان – كأسلوب وجود – و الزمان – كشكل وجود– من أهم التحديدات أو المقومات الأنطولوجية للموجود الذى لم يوجد بعد.[1]

ويسير الجدل مع الأحداث ويسبقها ويتقدم عليها . ولذلك فالجدل ليس منهجاً للتصور ، وإنما هو منهج للتقدم ، ومن ثم يتعلق تعلقا أصيلا بالكل الذى لم يتحقق أو لم ينتج بعد ، أو بالكلية التامة التى ينتظر ان تظهر فى آخر الزمان . ويحلل بلوخ تاريخ الفلسفة كله على أساس الفصل بين الذات والموضوع ، فتارة يتم التركيز على الذات فتكون الفلسفات المثالية الوجودية ، وتارة يحدث تركيز على الموضوع فتكون الفلسفات المادية والآلية الفجة التى هاجمها هجوما شديدا. لذلك يحاول فى كل كتاباته أن يوحد بين الذات والموضوع وبين الوجود

---

(١) Holz , Hans Hein : Ernst Bloch . s . 103.

والماهية اللذين لم يتحدا بعد - فى رأيه - وحدة حقيقية ، لأن تحقيقها مرهون بالوعى والإرادة البشرية ، والنزوع الموضوعى والاتجاهات المستقبلية نحو هذه الوحدة .

أولا الجدل المادى عند بلوخ :

لا يفهم الوعى فى التفكير الجدلى (المادى والتاريخى) إلا باعتبار أنه هو العلم بمضامينه، أى باعتبارأنه متوجه نحو الموضوعات. ويدلنا تاريخ الجدل-حتى فى تصوره المثالى-على توجهه الأساسى صوب الموضوع . والحقيقة أن لب الجدل لا يكمن فى التفكير، لأنه كمنهج لا يتعلق بالتأمل ، وإنما يتعلق بتأمل التأمل أو التفكير فى التفكير، أى بتلك المرحلة التى لا يكون فيها الوعى مجرد انعكاس العالم على الوعى ، وإنما يكون وعيا أو تحليلا واعيا للوعى بالعالم(١) وليس الجدل جديدا فى الفلسفة الحديثه التى يمثل هيجل-فيلسوف الجدل الأكبر - قمتها ، فقد كان موجودا عند القدماء من الفلاسفة أمثال حكماء الصين القدماء(فى مبدأ الين واليانج أو السالب والموجب) وفى الزرادشتية فى إيران(فى ثنائية النور والظلام والخير والشر)، وفى الفلسفة اليونانية ، بل ونستطيع أن نعد أفلاطون مخترع الجدل أو مكتشفة ، وترتكز جدارته أو استحقاقه لهذه التسمية-كما يقول هيجل-على أن الفلسفة الأفلاطونية كانت أول من قدم صورة علمية حرة عن الجدل فضلا عن أنها أول صورة موضوعية كذلك . ولقد كان سقراط هو الذى وضع العنصر الجدلى فى صورته الذاتية بصفة خاصة. (٢)

لكن إذا كان أفلاطون هو أول من قدم الجدل بصورته العلمية ، فهل معنى هذا أن التفكير الجدلى كان غائبا عن الفكر اليونانى فى مرحلة ما قبل الفلسفة الأفلاطونية ؟ الحقيقة أن الفلسفة اليونانية بأكملها-سواء كانت فلسفة طبيعية تجعل من الطبيعة محورا لها كما فى فلسفات ما قبل سقراط، أو فلسفة جعلت من الإنسان محورا لها كما فعل سقراط والسوفسطائيون-هذه الفلسفة قامت على مبدأ عدم التناقض . وهو مبدأ جدلى توجه بعد ذلك منطق أرسطو فى قوانين

---

(١) Ibid : S. 103 .

(٢) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية . المجلد الاول ٨١ ، اضافة ١، ترجمة وتقديم وتعليق د . إمام عبد الفتاح إمام . بيروت ، دار التنوير للطباع والنشر ، الطبعة الاولى ١٩٨٣ ،ص ٢١٨ - ٢١٩ .

الفكر الأساسية ، وهى مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع . ولقد قام الفكر اليونانى القديم على مبدأ عدم التناقض وسعى إلى تحقيق الانسجام والتناغم والتوازن . لذلك يرى بلوخ أنه ليس هناك تفكير من أجل التفكير ذاته ، إنما التفكير من أجل أن يتحسس المرء طريقه ويدرك ما حوله . ولو نظرنا إلى بدايات التفكير الحر لوجدنا هدفه هو تحقيق الانسجام ، مثلما سعى الحكماء السبعة لتحقيق الانسجام وتناغم الحياة بحكمهم التى تصور حياة ساكنة وفكراً هادئاً متوازنا.[1] وإذا كان التفكير قد بدأ مع الإنسان ، إلا انه لم ينصب عليه الا فى مرحلة متأخرة . فقد كانت فلسفة ما قبل سقراط فلسفة طبيعية تبحث عن العنصر الأصيل فى الطبيعة التى تمثل جانب الموضوع . ولم ينصب التفكير على الإنسان إلا مع السوفسطائيين وسقراط .

للجدل إذن جذوره فى الفلسفة اليونانية ، منذ الفلسفة الطبيعية قبل سقراط التى اهتمت بالبحث فى طبيعة الكون واتخذت العناصر الأربعة مادة أولية ومبدأ لكل الأشياء ، وتحول هذه العناصر إلى بعضها عن طريق الانضمام أو الانفصال ، أو عن طريق تغلب أحد هذه العناصر على غيره ، الى أن قال أنكسيماندروس(القرن السادس قبل الميلاد)"بالأبيرون"الذى هو لا نهائى الكم وغيره محدد الكيف ، أبدى ، سرمدى ، نشأت عنه كل الأكوان عن طريق اتحاد وانفصال العناصر الأربعة عن الأبيرون بعد ان كانت كامنة فيه وعن طريق توالد الأكوان والكائنات من صراع الأضداد . ويلمس بلوخ بذور الجدل الموضوعى عند أنكسيماندرس فى علاقة العناصر الكونية حتى يأتى مع الزمن كل شيء للنور ، فى الانسجام اللامتناهى . فهذا الابيرون اللانهائى هو المادة الأولى عنده، وهى تماثل عند أرسطوالمادة التى يكمن فى رحمها كل شىء.[2] وربما كان أنكسيماندروس بذلك أول فلاسفة التطور.

وإذا انتقلنا إلى هيراقليطس نجد المبدأ الأصلى عنده هو التغير والصراع والحركة ، بل ان حقيقة الوجود تكمن فى الصيرورة ، أو النار الحية التى هى رمز الخلق والحياة والتغير . هذه النار التى لم يخلقها إله ولا بشر تتبادل مع كل

---

(١) Bloch :P . of H.V. II.P . 838-839 .

(٢) Ibnid : P. 878-879 .

الأشياء كما تتبادل السلع فى المدن الأيونية : " هذا العالم ، وهو واحد للجميع ،لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد ، وهو كائن وسوف يوجد الى الأزل ، إنه النار التى تشتعل بحساب وتخبوبحساب" ويصف هيراقليطس هذه النار بأن بينها وبين جميع الأشياء تبادلا " هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أو الذهب والسلع ". [1] وإذا كانت نشأة الأكوان عند أنكسيماندروس نتيجة لصراع الاضداد ، فإننا نجدها عند هيراقليطس نتيجة لوحدة الأضداد أو نقطة تلاقيها وتنازعها ، لذلك يصعب وصف الموجود بخصائص دائمة وثابتة ، ولذا ذهب هيراقليطس الى أن:" ما يوجد فينا شىء واحد: حياة وموت ، يقظة ونوم ، صغر وكبر ". [2]

على الرغم من أن أفلاطون كان أول من استخدم كلمة الديالكتيك أو الجدل واعتبره هيجل مكتشف الجدل بصورته العلمية ، فإن أرسطو يعد زينون الايلى مخترع الجدل الذى استخدمه للدفاع عن فلسفة أستاذة بارمنيدس . وقامت فلسفة هذا الأخير على أن : ليس الوجود منقسما ، لأنه كل متجانس ولا يوجد هنا أوهناك أى شىء يمكن أن يمنعه من التماسك ، وليس الوجود فى مكان اكثر أو اقل منه فى مكان آخر ، بل كل شىء مملوء بالوجود ، فهو كل متصل لأن الوجود متماسك بما هو موجود. [3]

وترتب على ذلك إنكار بارمنيدس للحركة ،فالحركة تتطلب وجود الخلاء أو الفراغ ،وهذا ما تنكره فلسفة بارمنيدس التى تقر بأن الوجود كله ملاء وليس هناك فراغ يسمح بالحركة والانتقال. وعندما سخر منه خصومه تصدى لهم زينون الذى قام جدله على التسليم بصدق قضية الخصوم ثم تفنيد آرائهم لينتهى الى أنها تنطوى على التناقض والكذب ، مما يترتب عليه إثبات صدق قضية أستاذه بارميندس وبذلك أقام منهجه الجدلى لإنكار الكثرة وليثبت بطلان الحركة.

---

(١) هيراقليطس شذرات ٢٠ و٢٢ على التوالى حسب ترتيب برنت وترجمة د . أحمد فؤاد الأهوانى فى فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . القاهرة . دار احياء الكتب العربية ط١ ، ١٩٥٤ ص ١٠٤-١٠٥ .

(٢) هيراقليطس : شذرة ٧٨ حسب ترتيب برنت (المرجع السابق ص ١٠٩)

(٣) بارمنيدس : شذرة ٨ من ترجمة د . أحمد فؤاد الاهوانى ، المرجع السابق ص١٣٢ .

وقدم حججه الأربعة المعروفة لإثبات استحالة الكثرة ، كما قدم أربع حجج لبيان استحالة الحركة .

وكان أنبادوقليس أول من صاغ الانسجام بشكل واع . قال بالعناصر الأربعة مجتمعة ولم يقل بمبدأ واحد كسابقيه ولا بإمكانية تحول هذه العناصر إلى بعضها . وإنما تجتمع العناصر وتفترق بفعل قوتين كبيرتين هما : الحب الذى يجمع والكراهية التى تفرق . فالحب يقرب بين العناصر الأربعة لتتوحد فى انسجام كامل . ويكمن هذا الانسجام فى الكمال ، وهو – على حد قول بلوخ –عنصر الأمل الحقيقى والأصيل عند أنبادوقليس . لكن تبقى الثنائية فى هاتين القوتين الإلهيتين وهما الحب والكراهية . وبذلك أقترب أنبادوقليس من الصراع الذى نجده عند هيراقليطس، وان كان يفتقد إلى الجدل المنتج كما هو عند هذا الأخير.(١)

مع السوفسطائيين بدأت النظرة الداخلية إلى ذات الإنسان ، على الرغم من انها لم تكن نظرة أصيلة بل نظرة شكية قائمة على المغالطات واستغلال تعدد المعانى . ويميز بلوخ الجدل عن الكذب واللامعنى (مثل حديد خشبى أو الدائرة المربعة الزوايا ....الى أخر هذه العبارات) . كذلك يميز الجدل عن قلب الحقائق باستغلال تعدد المعانى، فالسفسطائيون كان لديهم جدل يتمثل فى انقلاب المفاهيم إلى أضدادها والتفكير من خلال التناقض واستخدام المفاهيم المتضادة.(٢) ولكن السفسطائيين كانوا على أية حال بمثابة حركة تنوير فى أثينا تبحث عن العنصر الأصيل أوعما هوحق أوحقيقى داخل الذات ، وتوقفت الطبيعة عن أن تكون فى المقام الأول ، وبدأ الوعى بالذات ، فمنذ الشك السوفسطائى لم يتوقف الاقتراب من الذات. عندئذ بدأت النزعة المثالية التى هى من أهم ركائز التطور الفلسفى .ومنذ ذلك الحين أيضا بدأ الصراع بين المثالية والمادية يأخذ مكانه فى تاريخ الفلسفة . ويمتد خط الاقتراب من الذات من سقراط إلى كانط فى"نقد العقل الخالص"كما يمتد خط الاقتراب من الموضوع من الثنائية المانوية إلى الجدل الموضوعى عند هيجل .

---

(١) Bloch P .of H .V .II , 841 .

(٢) Bloch . Tübinger Einleitung in die Philosophie S . 186-187 .

١- جدل الذات :

وننتقل من فلسفة ما قبل سقراط الى سقراط نفسه الذى منه بدأ جدل الذات أو الجدل فى صورته الذاتية . فالطبيعة فى نظره لا تعلمنا شيئا : " الريف و الاشجار لا ترضى بتعلمى شيئا بل رجال المدينة هم الذين يعلموننى ." (١) والقضية الأساسية عند سقراط هى فى جملته المشهورة " اعرف نفسك " . والمعرفة هنا هى معرفة الخير أو الفضيلة . هذه القضية قابلة للتعلم ، ومعرفة الخير تعنى بالضرورة فعله ، والإنسان لا يفعل الخطأ بإرادته ولا باختياره . ففى مذهب سقراط ليس للإنسان الحرية فى اختيار فعل الشر . والجديربالذكر فى جدل سقراط هو انتهاجه فن " التوليد " أى اكتشاف الحقيقة داخل الذات . فإذا كان الإنسان ليس لديه علم صحيح ، فإن فى جوفه حقائق كامنة يستطيع أن يستخلصها من داخل نفسه ومن نفوس الآخرين ، فهى حقائق كامنة لا يدرى بها الإنسان. (٢)

ويتطور الجدل على يد أفلاطون-المثالى الأعظم فى التاريخ-فالفلسفة الافلاطونية-كما أسلفنا القول على لسان هيجل-كانت أول من قدم صورة علمية حرة عن الجدل ، فضلا عن أنها أول صورة موضوعية كذلك . ولكن هل يوافق بلوخ - الذى يؤمن بأن الجدل لابد أن يكون منهجا للتقدم وليس للتصور، وأنه يجب أن لا يسير مع الأحداث فقط بل أن يسبقها ويتقدم عليها ، وأن لا يقف على عتبة الواقع بل أن يتجاوزه ويتعلق بما لم يصبح واقعا بعد-هل يوافق على منطق الجدل بالمعنى الافلاطونى ؟

إن أفلاطون يؤمن بما هو مرئى اكثر من إيمانه بالأشياء المرئية ، لذلك كان ينظر إلى أعلى برغبة واشتياق . والتقدم عند أفلاطون ليس تقدما للأمام وإنما هو صعود للأعلى.(٣) ومن المعروف أن أفلاطون أقام نظريته فى المعرفة على

---

(١) أفلاطون : فايدروس ٢٣٠ د ، ترجمة وتقديم د . أميرة حلمى مطر ، القاهرة ، دائر المعارف ، الطبعة الاولى ١٩٦٩ . ص ٤٤ .

(٢) إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلى عند هيجل ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٨٢، ص ٥٥ .

(٣) Bloch , P . of H . V. II .P . 845 .

أساس تفرقته الحاسمة بين العالم الحسي المرئى ، والعالم المعقول غير المرئى . ويتدرج الفكر من الإحساس ، إلى الظن ، إلـى العلـم الاسـتدلالى ثـم إلـى التعقـل المحض . والترقى فى درجات الوجود والمعرفة يتم عنـد أفلاطـون بطريقتيـن : الجدل الصاعد الذى يبدأ من المحسوسات الجزئية صعودا إلى المعقـولات الكليـة مرورا بالأفراد ثم الأنواع والأجناس ووصولا إلى الجنس أو الوجـود الأعـم أو ما يسمى بمثال الخير، وهو اسمى المثـل أو الخيـر الأسـمى و الأقصـى .وبعـد إدراك مثال الخير بالحدس العقلى المباشر تبدأ رحلـة الجدل الهـابط مـن الجنـس الأعم إلى الأنواع التى تندرج تحته ثم إلى الأفراد متبعا فى ذلك المنهج التحليلـى أو القسـمة . وعلـى ذلـك يمكننـا أن نقـول مـع بلـوخ أنـه لا يمكـن معرفـة العـالم المـادى أو تفسـيره إلا بمشـاركة الأشـياء الجزئيـة فـى المثـل-الجدل الصــاعد- وحضور المثل فـى الأشـياء الجزئيـة-الجـدل الهـابط-ولذلـك تُعد نظريـة المثـل الأفلاطونية يوتوبياتراتبية قمتها الكمـال الاسـمى . وظـل مثـال الخيـر عنـده-أى أفلاطون-شمسا مركزية ، غاية ، وكمالا فى ذاته ، مما كان له تأثيره علـى كـل الفلسفات الغائية بعده.(١)

أما عن كانط-أكبر المثاليين فى العصر الحديث- فهو كما يقـول هيجـل ، الـذى اخرج الجدل من عالم النسيان ليعطيه المكانـة التـى يسـتحقها.(٢)نجـد عنـد كـانط بداية الوعى بالجدل فى " نقـد العقـل الخـالص ". وقـد سـمى جـدل كـانط بـالجدل الترانسندنتالى ، والمقصود به ان يثبت وجـود حـد مطلـق للمعرفـة البشـرية ولا يجوز لها مهما تطورت ان تتعداه ، مما جعل الجدل الكانطى مجـرد أداة لوضـع حد تقف عنده المعرفة البشرية . وقـد انتهـى الفكـر الكـانطى إلـى التنـاقض بيـن القدرة المحدودة للإنسان على المعرفة وبين قدرته غير المحـدودة علـى السـؤال والتفكير. لذلك كانت الكلمة الأخيرة فى فلسفة كانط هى إن معرفة الظاهر وحـده هـى المعرفـة الممكنـة؛ معرفـة ظواهـر العـالم الخـارجى المحسـوس مـن ناحيـة، وظواهر العالم النفسى الداخلى من ناحية أخرى. (٣) أما " الشىء فى ذاته " فهـو ما لا يمكن معرفته .

---

(١) Ibid : P. 846.

(٢) هيجل : موسوعة العلوم الفسفية ، ٨١ اضافة ١ . الترجمة العربية ص ٢١٩ .

(٣) ستيس ، والتر : فلسفة هيجل . الترجمة العربية . ص ٧٣ .

ويستبعد كانط المعرفة- كما هو معلوم - لكى يفسح مجالا للايمان . غير أن المعرفة التى يستبعدها ليست هى كل المعرفة ولا هى المعرفة بالنظام الآلى المحكم للطبيعة ، وإنما يستبعد كل معرفة قطعية تتعامل مع أفكار المطلق أو اللامشروط وتتجاهل أنها ليست سوى مظاهر متعالية أو بعبارة أوضح تعامل الحقائق المطلقة وكأن لها وجوداً وواقعا تجريبيا . من خلال هذا الرد لما هو أصيل إلى ما هو مطلق يمكن التطلع إلى تحقيقه فى العالم ، ظهر فى فلسفته مجال خاص لما هو مرغوب فيه ، أى مجال للتطلع للكمال وتحقيقه . ويؤكد بلوخ أنه ظهر مرة أخرى فى هذه الفلسفة التى احتفظت بالنزعة المادية فيما يتعلق بوجود الواقع وبالنزعة المثالية فيما يتعلق بأخلاق الواجب ، ووسط هذا الإئتلاف بين المادى والمثالى نشأت بطبيعة الحال مملكة جديدة مكونة من عالمين يميزان الثنائية الكانطية المعروفة وهما عالم حتمى وآلى بحت من ناحية، وآخر معقول ومتعال[1] من ناحية أخرى .

وفى مرحلة ما قبل النقد-حيث لم تكن ثنائيته قد اتضحت ولا تعمقت كما حدث بعد المرحلة النقدية-توجد صورة أخرى لكانط الذى لم يغرق فى عوالم الماوراء (ولم يكن قد شغل بالحقائق المتعالية إلى الحد الذى يوهم بأنه قد انصرف عن هذا العالم .) وهذا النص يشهد على إيمان كانط فى المرحلة المذكورة بوجود الأمل وضرورة تحقيقه فى سياق التقدم الذى تنجزه البشرية نحو الكمال الأخلاقى والخير الأقصى، وان كان فى نفس الوقت يؤكد عجزه عن التحقق منه بشكل علمى أو تأكيده بمبررات وأسباب عقلية خالصه : " لست أجد أن أى ميل أو أى نزوع فرض نفسه على بغير تدبر يمكن أن يسلب عقلى القدرة على تمحيص جميع أنواع الأسباب والمبررات التى تقف فى صفه أو تقف ضده ولكن مع استثناء واحد فحسب ، فموازين العقل ليست فى نهاية الأمر محايدة حيدة كاملة . وأحد ذراعى هذه الموازين-وهو الذى يحمل فوقه هذه الكتابة التى تقول : الأمل فى المستقبل ، هذا الذراع له ميزة آلية معناها انه حتى أخف الأسباب والمبررات وزنا فى إحدى كفتى الميزان تثير من الخواطر والتأملات ما يجعل الكفة الأخرى أثقل بكثير . هذه هى الغلطة الوحيدة التى ربما لا أستطيع تصحيحها والتى لا انوى فى الواقع ابدا أن أصححها ". ومع أن الأمل

---

(١) Bloch : P.of . H . V . II . P . 843 .

الذى ينشده كانط فى هذا النص يدل فى ظاهره على مستقبل الأرواح فى العالم الآخر ، إلا أنه فى الحقيقة يتضمن وجود عالم معقول ليس المدخل إليه الموت ،وإنما هو التاريخ بمعناه العالمى [١] .

وهنا يذكر على الفور تعبير كانط فى مرحلته المتأخرة عن هذا الأمل فى المستقبل بالنسبة للبشرية كلها وتقدمها الدائم المستمر نحو الخير والكمال على الرغم من كل العقبات والانتكاسات . ويكفى أن نذكر هذا النص : " لقد كان الجنس البشرى يتقدم على الدوام نحو شىء أفضل وسوف يواصل تقدمه على هذا الطريق "[٢] ولكن ما هو هذا الشىء الأفضل الذى يسعى الإنسان لتحقيقه ؟ انه السعى الدائم للاقتراب من الخير الأسمى . فإذا كان الخير الأقصى للإنسان من وجهة نظر كانط – هو مقدمة للخير الأقصى الأولى وهو الله ، فيترتب على ذلك أن تحقيق الخير الأقصى الإنسانى ليس واجبا فقط بل ضرورة ، ولا يعنى هذا اعتبار وجود الله أساسا للإلزام الخلقى بل يعنى أن الإلزام الخلقى يكشف عن الخير الأقصى.[٣] ويكرر كانط فى آخر هذا المعنى نفسه وهو التقدم نحو تحقيق القانون الأخلاقى باعتباره هو المثل الأعلى الجميل الذى " لا يمكننا أن نتنبأ به أو نتصوره سلفا على صورة الكمال التجريبى ، إنما نتطلع اليه فحسب من خلال التقدم المستمر والاقتراب المتصل أيضا من الخير الأقصى الذى يمكن تحقيقه على الأرض أو الذى نستطيع أن نعد العدة له ".[٤]

ولاشك أن منظور الأمل هذا عند كانط يهدف فى النهاية إلى إقامة مملكة أخلاقية لله على الارض تعتمد فى تحقيقها على المواطن المستنير (بأفكار الثورة الفرنسية) ولاشك أن الظروف البائسة التى عاش فيها المثقفون الالمان فى أواخر القرن الثامن عشر قد ملأت قلوبهم بهذا الأمل وجعلتهم يتطلعون باستمرار إلى تحقيقه خارج الواقع التاريخي المتغير، كما بقى هذا الأمل فى

---

(١) Ibid : P . 844 .

(٢) Ibid : P . 844 .

(٢) حسن حنفى : الدين فى حدود العقل وحدة عند كانط ، فى قضايا معاصرة ، ج ٢ ، القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٧٧ ، ص ١٣٧.

(٤) انظر نص كانط فى Bloch : P. of H. V. II . p. 844

تصور كانط إلى حد كبير أملاً باطنياً بقدر ما هو مغرق فى التجريد. ومع ذلك فان هذا التجريد لم يدفعه (أى كانط) إلى رسم عالم آخر أو عالم ورائى على الإطلاق . وإنما تطلع إلى سماء إنسانية يرتقى إليها البشر بالتدريج, وهذه النزعة الإنسانية الخالصة تدعمها المسلمات والفروض التى تطبق الأفكار المطلقة أو اللا مشروط(الله، الخلود , الحرية) تطبيقا خالصا على الأخلاق . كما تخدمها مثل عليا يؤكد لنا كانط أنها " تصورات تنظيمية لما هوتام و كامل بشكل مطلق فى مجال العقل الإنسانى[١] ,ومن ثم نجد أن المسلمات الأخلاقية المعروفة والأفكار المطلقة أو اللا مشروطة والمثل العليا للعقل ترسم لنا منظراً فريداً زاهياً بالنجوم، وسماء للعقل العملي الخالص تسطع فيها الكواكب، التى قال فى كلمته المشهورة المحفورة على قبره انه لا يوجد شئ مثلها يؤثر على نفسه إلا القانون الأخلاقى الباطن فى صدره. والتشبيه فى هذه الصورة يبين أن هذه الاضواء الأخلاقية تشع بجلالها مثل الكواكب والنجوم إشعاعاً معيارياً خالصاً يؤكد أن المثل الاعلى للعقل "الذى ينبغي على الدوام أن يقوم على مفاهيم محددة وأن يقوم مقام القاعدة والنموذج المحتذى، يظل معبراً عن موقف يلزم الإنسان بالخضوع والإذعان لهذه القاعدة، أو يوجب عليه تقديرها وتقييمها".[٢]

ومما يؤكد هذه النزعة الإنسانية البعيدة عن "الماورائية" أن كانط يحتج احتجاجاً صريحاً على اتهامه بأنه ينتمي لأولئك الذين استعاروا أضواءهم من أفلاطون، كما يؤكد من ناحية أخرى أن نزعته المثالية قد نقلت المثل الأفلاطونية من مستوى الوجود الميتافيزيقى إلى مستوى الإلزام الأخلاقى.[٣] فقد نظر كانط إلى عالمي أفلاطون، أى عالم المثال وعالم الواقع، على أنهما بمثابة تخل عن الواقع، الأمر الذى انتهى بأفلاطون إلى أن المثال هو الفكرة الأخيرة وهو الخير فى ذاته.[٤] أما عند كانط فمثال الخير هو أمل يسعى باستمرار للاقتراب من التحقق، فى حين ظل عند أفلاطون-كما ذكر سلفاً-شمساً مركزية وغاية وكمالا فى ذاته. ولهذا نجد المثل العليا عند كانط تسطع فى مجال المستقبل الإنسانى

(١) ورد نص كانط فى Ibid, P. 844.

(٢) ذكر بلوخ نص كانط في Ibid, P. 844.

(٣) Ibid, P. 845.

(٤) Ibid, P. 846.

الخالص وتشع فى سماء الإرادة الخيرة والنية الطيبة والغاية الأخلاقية النهائية. هذه النزعة المثالية التى يمثل أفلاطون قمتها القديمة وكانط قمتها الحديثة بقيت نزعة مثالية ذاتية ولم تصبح مثالية موضوعية بعد. فقد ظل الجدل وقتاً طويلاً كمنهج للبحث لا كمنهج للموضوع المتحرك نفسه.

٢- جدل الموضوع:

وفى خط الموضوع يتحول التفكير إلى الخارج، إلى المادة التى أضفى الاغريق عليها الحيوية فقال طاليس بالماء كأصل للحياة، وقال انكسيمنيس بالهواء.. إلى آخر ما ذهبت إليه الفلسفة الطبيعية قبل سقراط. لكن بدايات الجدل الموضوعي تمتد من الثنائية الفارسية، هذه النزعة التى تجلت بوضوح عند القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) فاعتنق مذهب ماني الذى يقوم على ثنائية الخير والشر، النور والظلام/ وان الشر جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية. إلا أنه ابتعد عن المانوية بعد تسع سنوات واتجه إلى الكنيسة الكاثوليكية وسط جو سيطر عليه الفكر الأفلاطوني-الأفلوطيني. وحين تأمل المبادئ الفلسفية لأفلوطين على ضوء الوحي الذى جاء به الكتاب المقدس فإنه سرعان ما شعر بعدم كفايتها وضرورة تجاوزها. فقد أدرك أن المادة لا يمكن أن تعتبر شراً حتى ولو لم نر فيها شيئاً سوى مبدأ بسيط للإمكان واللاتعين.[1] وكتب أوغسطين "مدينة الله"-التى تعد نظرية كاملة فى التاريخ-و"المدينة الإرضية". ولكن هل هناك انفصال بين الأولى-مدينة الله-والثانية-المدينة الأرضية، بحيث توجد واحدة فى السماء والأخرى فى الأرض؟ حقيقة الأمر أنه ليس هناك انفصال، فسوف تبنى مدينة الله نفسها بالتدريج بقدر ما يستمر العالم، وهذا العالم نفسه لا مبرر لدوامه واستمراره إلا بقدر ما ينتظر تحقيق غايته النهائية، فهو يمهد لتحقيق مدينة الله أو المجتمع الأبدى الذى يتألف من السعداء[2]، فإن مملكة الله الحقة تتحقق من خلال المدينة الأرضية والخطيئة والطبيعة الساقطة.

---

(١) جلسون، اتين: روح الفلسفة في العصر الوسيط - الجزء الأول. عرض وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٢، ص١٥٢.

(٢) المرجع السابق: الجزء الثاني ص٥٨٣ من الترجمة العربية.

فى مدينة الله ينتهي السكون ويتوقف التكرار الخالد للدائرة ويتوحد تاريخ العالم، ويتقدم التاريخ نحو النور الأبدى فى مراحل ست، يتقدم فيها من الظلام إلى النور. أن صيرورة التاريخ عند أوغسطين تسعى إلى الخلاص، إلى النور الحق. وتاريخ الخلاص لا يلغى الزمان، فالزمان لا يمكن أن يتوقف فى مدينة الله المقدسة "مملكة الله تحركت من المدينة الأرضية مثلما تكونت السماء من الأرض".[1] والحقيقة أن الجدل عند أوغسطين لا يتضح إلا من خلال موقفه من مشكلة الزمانية نظراً للتداخل الشديد بين جدل التاريخ والزمان. ولا نريد أن نستطرد هنا طويلاً عن موقفه من الزمان-فهذا هو موضوع الجزء التالي-ولكن نكتفى بتفسير بلوخ لجدل أوغسطين ومفهومه عن الزمان الذى يتقيد بالواقع القائم على التجربة. فالعبور إلى المستقبل يتم من خلال الواقع ، من خلال اللحظة الهاربة، أى من خلال ما لم يعد له وجود No Longer Being فقد أكد إمكانية تحويل العالم أو أكد القدرة على التغيير بحيث جعل الصيرورة ممكنة. نظر أوغسطين للزمان نظرة جدلية بوصفه رحلة خارج العدمية، يتجه فيها ناحية التقدم والتوقع الممتلئ. ومع ذلك فأن مفهوم أوغسطين عن الزمان يتسم بمسحة أو تصور ميثولوجي. أن الله يحفظنا من فوق، لكن الأحداث تتحرك داخل المستقبل المفتوح لتحقيق إمكانيات الخلاص. وعلى الرغم من ذلك نجد السكون فى نهاية التاريخ، فى اللحظة الثابتة الخالدة، وتلك اللحظة هي النور الأصلى. ان نهاية التاريخ هو الاكتمال المكاني للنور.[2]

استمر تأثير النزعة المانوية واستمر التفاعل بين الداخل والخارج، بين الإنسان والعالم. وظل جدل الذات والموضوع يمتد حتى عصر النهضة، فنجد باراسلس (١٤٩٣-١٥٤١) يقول بالتوافقات بين العالم الداخلي والعالم الخارجي، فليس من الممكن عند بارسلس أن نفهم العالم الداخلي الذى هو الإنسان بدون البدء من العالم الخارجي، تماماً كما لا نفهم الثمرة إلا بواسطة البذرة. والفلسفة عنده ليست سوى الطبيعة غير المرئية، والطبيعة ليست سوى الفلسفة التى جعلت

---

(١) Bloch: P. of H. VII P. 855.

(٢) Ibid: P. 865-857.

مرئية.[١] وعلى الإنسان أن يثق ثقة غير محدودة فى القدرة الإنسانية وكمال الطبيعة الخفى. فى عالم باراسلس يتماسك كل شئ، ويتداخل كل شئ، العالم الكبير والعالم الصغير، الداخلي والخارجي، الكون الأصغر والكون الأكبر، (الميكروكوزم والماكروكوزم).[٢]

ويتساءل بلوخ كيف يرتبط العالم الكبير بالخيال المتفائل؟ إن الخيال يمثل بالنسبة لبلوخ وظيفة يوتوبية مكلفة بإنضاج إنسان افضل وعالم افضل. ووظيفة الخيال هي الدفع للأمام، نحو النور. وهنا يضع بلوخ يديه على الفروق الكبيرة بين برونو وباراسلس. فالإنسان عند برونومكتوف الأيدى لاحيلة له أمام لا محدودية الكون ، هو إنسان بلا فعالية ولا أفضلية. قطعة متناهية الصغر عند باراسلس لا تنتج شيئاً يكون سلفاً وبذاته كاملاً، إذ يكون على الانسان أن ينجز ويتمم كل شئ، فالطاقات الحيوية للميكروكوزم لا حصر لعددها ولا تقل عن طاقات الماكروكوزم.[٣]

ثم يأخذ الجدل بعدا آخر عند ياكوب بوهمه (١٥٧٥-١٦٢٤) والملامح الخاصة لهذه الفلسفة الجدلية تتخذ أبعاداً هائلة -على حد زعم بلوخ الذى عدها أول جدل موضوعي منذ هيراقليطس- حيث يصبح قوام العالم هو التضاد. والسؤال الاساسي عند بوهمه هو من أين يأتي الشر فى العالم؟ وتتطلب الإجابة على هذا السؤال أن نغوص بالتفكير داخل ذواتنا. وبما أننا مخلوقون على صورة الله فبوسعنا - بشرط أن غوص داخل نفوسنا-أن نلمس بدايات كل شئ، نلمس بدايتنا المدفونة داخل أعماقنا، نلمس بداية الأشياء بالغوص بنظرنا فى الطبيعة الوحشية للأصول. فما دامت الطبيعة وكل الكائنات والله نفسه موجودون داخل الإنسان ،فلابد أن يقرأ الإنسان هذا الكتاب الذى ليس سوى ذاته.[٤] وحين نبحث فى أصل تناقضات هذا العالم نجدها تكمن فى الجانب المظلم للطبيعة الإلهية. فثمة وجهان لهذه الطبيعة -طبقاً لفلسفة بوهمه التى تقوم على الثنائيات

---

(١) بلوخ، أرنست: فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم وشروح الياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص٧٧.

(٢) المرجع السابق ص٧٩.

(٣) انظر المرجع السابق ص٨١-٨٢.

(٤)المرجع السابق ص٨٧.

المتضادة- جانب نور مضيء وآخر مظلم شرير يصفه بأنه شيطاني ومتكبر، أو رعب ونار متلألئة.[1] ولابد أن تتلاقى هذه الثنائيات، فيتلاقى الضيق والرحابة، الحموضة والعذوبة، الرعب والنور "أحدهما يعارض دوماً الآخر ليس بنيه" عدائية بل كي يتحرك ويظهر" فيصبح التضاد أو النفى هو الأصل فى كينونة العالم الظاهرة. ولو لم يكن هناك العنصر النافى أو السالب لما كان ثمة كشف أو تجل للخير، فإن المغايرة هي التى تدفع الأشياء للظهور.

ونستطيع أن نكتشف العنصر السالب أو النفى بالإستبطان الذاتي، ففى هذا النفى يلمح بوهمه الرغبة التى يصفها بأنها نبضة أو نزعة إرادية تتولد جوهرياً من الإحساس بالنقص وتعبر عن نفسها فى الجوع[2]، فعندما يغوص الانسان داخل ذاته يدرك الجوع والقلق والرغبة التى تدفعه باستمرار. نجد هذا السلب أو النفى يعمل فى الطبيعة فى شكل صيرورة مستمرة، ولولاه لغرق العالم فى العدم، فالخلق لا يتم دفعة واحدة، لكنه يتجدد أو يخلق من جديد فى كل لحظة بفضل العنصر المنتج[3]، الذى أطلق عليه بوهمه اسم النفى أو السلب. إن ياكوب بوهمه يعطي للصراع بين النور والظلام شكل الجدل الموضوعي، فليس ثمة حركة بدون حركة مضادة، والشر أو الظلام يجعل من نفسه واسطة لانكشاف النور، فالنور يحتاج إلى الظلام لكي يظهر، و"النعم" لا توجد بدون "اللا".[4]

انتهى الطريق الذى بدأ من الثنائية المانوية إلىالطبيعة المادية فلم ينظرأحد للمادة بكل هذا الجلال مثلما فعل جوردانو برونو (١٥٤٨-١٦٠٠)، فقد تغنى برونو باللانهائي، وقال باختفاء إلارض والشمس وبقاء العالم اللانهائي المتمركز فى كل مكان، فى انسجام "الحد إلادنى" كالنقطة، الذرة، والموناد، وفى الحد إلاقصى "كالكون اللامحدود الذى لم يوضع فى إطار. ومع برونو بدأ الوعي الكوني، الكون الذى يوازن نفسه فى انسجام عن طريق الحب والكراهية، والحركة والسكون، وإلامكانية والواقعية، وهي إمكانية قابعة فى هذا العالم، فى

---

(١) بلوخ: المرجع السابق ص٨٨.

(٢) المرجع السابق: ص٨٨.

(٣) المرجع السابق: ص٨٩.

(٤) المرجع السابق: ص٩٢.

الكمال الكوني. أن القوة المشكلة للعالم والملازمة للأشياء لا تسأم خلق أشياء جديدة فى هذا الكون التام أو الكامل.[1]

الطبيعة عند برونو هي الطبيعة الطابعة، الطبيعة الفاعلة، الطبيعة الخالقة التى بفضلها يشكل العالم ذاته بذاته. وبرونو الذى يصف الطبيعة بأنها فنان، لا يعتبرها شخصاً مفرداً معزولاً ولا متعالياً. إنها بالنسبة إليه القوة الطبيعية، وليست كائناً يجذب العالم نحو الأعلى بموجب التصور الأرسطى للعلاقة بين العالم والإله، حيث يكون الله هو المحرك الذى لا يتحرك والكائن المتعالي عن العالم. إن برونو يقف بقوة ضد فكرة تصور الإله الخالق، وضد فكرة خلق واحد وحيد ويستعيض عنها بفكرة "الطبيعة الطابعة" بوصفها قوة داخلية، محايثة للعالم.[2] ويعبر برونو عن ذلك فى كتابه عن "السبب، والمبدأ والواحد" فى الحوار الثالث حيث يقول أحد المشاركين فى الحوار: "ترى فى الطبيعة كل الأشكال تغادر المادة وتعود إلى المادة، لهذا السبب لا يبدو أى شئ دائماً بالفعل، ولا ثابتاً أزلياً جديراً بأن يعتبر مبدأ، إلا المادة حيث تنشأ الأشكال وتنعدم، ومن حضنها تظهر وإلى حضنها تعود، لهذا السبب يجب أن نقر للمادة المماثلة لذاتها دوماً والخصبة دوماً، بالإمتياز المهم، امتياز الاعتراف بأنها هي المبدأ الماهوى الوحيد وبأنها هي ما هو كائن وسيبقى كائناً على الدوام ، بينما مجموع الأشكال لا يمكن الاعتراف بها إلا بوصفها التعينات التى تأتي وترحل، وتنقطع وتجدد، ولا تستطيع، لهذا السبب عينه، أن تكون مبدأ لأن المبدأ هو ما يدوم"[3] ، وهنا نشير إلى أن فكرة الطبيعة الطابعة قدمها إلى برونو فلاسفة العصور الوسطى العرب، ابن سينا، ابن رشد ابن جبريول، كما سبق أن قلنا فى حديثنا عن المادة.

ثم ينتقل بلوخ من العصور الوسطى مقترباً من جدل الموضوع فى العصر الحديث ليجد فى وحدة وجود اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) تأملاً مطلقاً. فالواقع والكمال شئ واحد، لأن الطبيعة أو المادة عند اسبينوزا ساكنة وليس بها حركة ولا جدل ولا صيرورة . إن طبيعة اسبينوزا الطابعة ليست هي القوة الخلاقة

---

(١) Bloch: P.of H. V.II P. 847-848.

(٢) بلوخ، أرنست: فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية ص٥٨.

(٣) المرجع السابق: ص٥٩.

اللانهائية كما هي عند برونو: "أن الله يبدع الاشياء فى أقصى صورة من الكمال لأنها قد نتجت بالضرورة عن طبيعته البالغة أقصى حدود الكمال"[1]. وهذا الانتاج الضروري معناه أن الأشياء قد تأدت عن الطبيعة الإلهية بطريقة هندسية، وبنفس الاتساق الضروري الذى نجده فى الرياضيات باعتبارها نموذج المعرفة الضرورية. ووفقاً لهذا نجد أن الأفعال والدوافع البشرية نفسها (حتى عندما يدين اسبينوزا أغلبيتها باعتبارها انفعالات غير كافية أو اضطرابات) ينظر إليها كما ينظر الباحث الرياضي فى الخطوط والمساحات والاجسام. والواقع أن الجديد فى مذهب اسبينوزا هو أن وحدة الوجود عنده وحدة رياضية تتميز بوضوح عن وحدة الوجود العاطفية عند برونو، لكنها تلتقي مع فلسفة برونو (ومع فلسفة ابن سينا وابن رشد من قبله) فى هذه النزعة الباطنة المحايثة القوية، وان كانت تتخذ عند اسبينوزا صورة كونية شاملة تضم الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة كليهما، "الواقع أنه ينبغي علينا أن نفهم من الطبيعة الطابعة ذلك الذى يكون فى ذاته ويفهم من خلال ذاته أو صفات الجوهر التى تعبر عن الجوهرية الأزلية واللامتناهية، أما عن الطبيعة المطبوعة فإنني افهم منها كل شئ يتأدى عن ضرورة الطبيعة إلالهية أو عن ضرورة كل صفة من صفات الله، أى كل أحوال الصفات الالهية بقدر ما ينظر إليها على أنها أشياء".[2]

ومن ثم يدل تعبير اسبينوزا المشهور "الله أو الطبيعة" على الفعل الطبيعي الشامل، كما يعتبر أساساً يقوم عليه العالم الكامل الذى يتمخض عنه هذا الفعل الطبيعي. إن المادة -بوصفها لا متناهية ونابعة-ككل شئ آخر-عن طبيعة الله، لابد أن تتمشى بدورها مع الكمال إلالهي.[3] ولعل البيتين الشهيرين اللذين يقولهما جوته على لسان روح الارض، لعلهما يعبران عن هوية الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة عند اسبينوزا:

هكذا أعمل على نول الزمان الصاخب

---

(١) Spinoza: Ethics, I. Edited with a revised translation by G.H. R. Parkinson London Everyman's Library. 1989. Prop. 33 Note II p.28.

(٢) Spinoza: Eth, I Theorem 29, Note. P. 25-26

(٣) فؤاد زكريا: اسبينوزا. القاهرة، دار النهضة العربية/ ١٩٦٢، ص١٥٥.

وأنســج ثــوب الإلــوهــيــة الحــي[1]

وفى أعماق عـالم اسـبينوزا الـذى ينتهـي باتحـاد حـب القـدر أو حـب الضـرورة والحب العقلي للالوهية تسود تلك السكينة وذلك الإنسـجام الـذى ينمحـي فيـه مـد الحياة وجزرها، ورياح الفعل وعواصفه، ويسود التحقق الكامل كما فـى قصيـدة جوته الشهيرة:

فـــوق كـــل الـقـــمـم ســكـــون

على أعالى الشجر لا تكاد تسمع نأمة واحدة

فبناء القصيدة نفسه يعكس التجانس والتوازن الكـامل بيـن الرؤيـة الكونيـة وبيـن إلاحساس الكوني، إن "الأنا" لا تفسد الانسجام الشامل السعيد، أنها تشـعر بنفسـها متحدة مع العالم المحيط بها، "ما من صراع أو تضـاد تحـاول القصيـدة أن تعبـر عنه، بل استسلام وديـع وانتظـار هـادئ"[2]. كمـا تعبـر عـن هـذا السـكون أيضـا عبارة جوته أن كل سعى وكل صراع ما هو فى النهاية إلا راحة أبدية فى إلالـه الخـالق. هكـذا يتصـف عـالم اسـبينوزا، بالسـكون لا إلـه يقحـم نفسـه عليـه مـن الخارج. والزمان عنده مفتقد، والتاريخ مفتقد، والتطور مفتقد، ليس هناك تعدديـة فى الجوهر، فالعالم ممتلئ بالجوهر الواحد الكامل وليس له غايـة لأن الكمـال لا يحتاج إلى غاية[3].

هكذا انتهى الطريق الذى بدأ من الثنائية المانوية إلـى الجـدل الموضوعـي الـذى انتهى إلى الصيرورة. لكن هذه الصيرورة انتهت كمـا يقـول بلـوخ إلـى السـكون الذى لا يختلـف فـى نهايـة الامـر عـن سـكون نزعـة اسـبينوزا. ثـم يـأتـى ليبنـتز (١٦٤٦-١٧١٦) ويستند على صيرورة باراسلس وبوهمـه. وتتحـدد الصـيرورة التى تتجه إلى النــور والتــى ترتبـط بإلانسـان والزمـان والعـالم فـى خمـس نقـاط أساسية: أولاً: افتراض أن الوجود كله مكون من مونادات، وان كـل مونـادة لهـا حياتها الكاملة والمستقلة عن الأخرى -ثانياً: تتميز هذه المونـادات بـالنزوع مـن

(١) جوته: فاوست . القسم الأول بيت ٥٠٨ و ٥٠٩ .

(٢) عبد الغفار مكاوي: انتظر فسوف تستريح، في البلد البعيد، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨، ص٩١.

(٣) Bloch: P. of H. Vol. II P. 853.

الظلام إلى النور. ثالثاً: تتجه هذه المونادات ناحية المستقبل: "فكما أن الجسم المرن الذى تقلص يتجه بكل جهده إلى التمدد، كذلك تصنع الموناده حالتها التى ستكون عليها فى المستقبل" على نحو ما يقول أيضا فى أحد ردوده على الفيلسوف بايل Bayle عام ١٧٠٢: "يمكن القول بأن حاضر الروح كما فى أى شئ آخر يحمل المستقبل فى أحشائه"[١]. ان الجدل الموضوعي هنا اكثر وضوحاً من ذي قبل واكثر اقتراباً من الصيرورة التى لا تتوسط مع الماضي فحسب ولكن مع المستقبل أيضا ،على الرغم من أنها لا تتفتح على المستقبل الأصيل أو الحقيقي وأنها ضد كل جديد فعلي. رابعاً: أن التوجه الكامن فى المونادات لا يمكن تصوره بدون الغائية. وعلى الرغم من سعي ليبنتز لتأسيس فكرته عن الغاية أو الهدف باعتباره هدفاً إلهياً يتجه إلى افضل عالم ممكن، فإنه لا يلغى الحتمية العلية أو السببية الموجودة فى هذا العالم والتى لا استثناء لها. بل أن هذه الحتمية جزء مكمل للآلية[٢]. إنما الواقع أن مفهوم الغاية يطبقه ليبنتز على النزوع الداخلي باعتبار أن الهدف هو الذى يربط بين العالمين الطبيعي والاخلاقى، كما يضمن تحقيق الكمال فى العالم.

وربما يعود انغلاق فلسفة ليبنتز عن المستقبل الحقيقي الجديد الفعلي إلى التفسير الآلى الذى كان من أهم الكشوف العلمية فى عصره، فلم يستطع أن يتحرر من التصور العلي الذى قيدته الآلية فى أغلالها. انه يقبل فكرة الآلية من ناحية، ولا يريد من ناحية أخرى أن يفرط فى فكرة الغائية، ولهذا نجده يحاول التوفيق بينهما[٣]. خامساً: أن كل مونادة هي عالم من الإمكانات اللامتناهية وان العالم الموجود هو تحقيق جزئي لها، مصداقاً لعبارته المعبرة عن النزوع "كل ما هو ممكن يقتضي الوجود". ويتناول ليبنتز مفهوم الإمكان لأول مرة بعد أرسطو ، بحيث صار هذا الإمكان هو نزوع المونادات الذى أطلق عليه اسم "مملكة الإمكانيات اللانهائية". ويرى بلوخ يوتوبيا ليبنتز فى هذه النقاط الخمس كما يرى

---

(١) نصوص ليبنتز ذكرها بلوخ في المرجع السابق ص٨٥٩

(٢) المرجع السابق ص٨٦٠.

(٣) ليبنتز: المونادولوجيا. ترجمة وتقديم د. عبد الغفار مكاوي. القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ص٢٩.

أيضا أنها لا تنطوى على الجديد الفعلي، فمن ضمن عوالم ممكنة كثيرة اختار الله افضل عالم ممكن "ولم يترك مجالا لاستكمال هذا العالم فى المستقبل[١].

٣- الجدل الموضوعي بين أفلاطون وهيجل:

هكذا أثبت الجدل وجوده كمنهج فى تاريخ الفكر الفلسفى، ولكنه لم يصبح موضوعاً للتأمل الجاد إلا فى حالات نادرة. ومن المعروف أن كانط فى "نقد العقل الخالص" قد حط من قيمته وجعل منه مجرد "منطق للمظهر" والخداع الذى يقع فيه العقل كلما حاول أن يحلق إلى الحقائق المتعالية ويقيم البرهان عليها. لذلك عطل البداية الحقيقية الخصبة لجدل الواقع فى مطلع العصر الحديث. ولهذا لم يحتفظ الوعي الفلسفى فى عصر الأنساق الكبرى للمثالية إلالمانية إلا بجدل المفاهيم الافلاطونى الذى كان له أكبر الأثر على هيجل.ولابد لأى باحث فى الجدل من أن يدخل فى حوار مع هيجل والتراث الافلاطونى الذى يقوم عليه. وبقى أفلاطون وهيجل النموذجين المعبرين عن المنهج الجدلي بعد أن حجب تراث الجدل المادى والواقعى من العصر الوسيط وعصر النهضة حتى ليبنتز، بل إن "الانقلاب" الذى أحدثه ماركس فى مفهوم الجدل قد بقى فى جوهره متعلقاً بمنهج هيجل وفلسفته التى زعم (أى ماركس) أنه خلصها من قشرتها المثالية.

يمثل هيجل قمة الجدل الموضوعي فى العصر الحديث والمعاصر. والسؤال: هل هو جدل ساكن أم متحرك؟ هل هو جدل مغلق على مرحلة تاريخية بعينها -وجدها هيجل فى الدولة البروسية- أم هو جدل منفتح على المستقبل؟ إن الدراسات المعاصرة قدمت تفسيرات عديدة وجديدة لفلسفة هيجل، وكان بلوخ ممن ساهموا فى هذه الدراسات فقدم شروحه على هيجل والتى جعل عنوانها "الذات -الموضوع". وقد سلط الأضواء فى هذا الكتاب على الجوانب الحية الباقية من الجدل الهيجلى، كما بين الجوانب التى تتوقف فيها حركته وانفتاحه وسيولة مفاهيمه ويركن إلى الجمود والسكون. ولما كانت فلسفة هيجل قد قدمت نموذجاً للمنهج الجدلي بمعناه الموسوعي والكوني الشامل، فلم يكن أمام الفلسفة

---

(١) Bloch: Ibid, P. 860

الجدلية التى تحاول تجاوزه إلا أن تبذل ما فى وسعها لتحديد العقبات والحواجز التى أقامها هيجل فى وجه إلانفتاح غير المحدود للجدل على "المستقبل" و" الجديد" ومحاولة إزالتها من وجهة نظرها المادية والتاريخية وأهدافها إلانسانية والثورية.

ولاشك أن الجدل الهيجلى مدين لأفلاطون بالكثير، فمن أهم إلافكار الأفلاطونية التى أثرت فى هيجل أولاً: الاهتمام بالكليات واعتبار الفكر هو الأساس الحقيقي وراء هذا العالم. ثانياً: التفرقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ثم تقسيم العمقل إلى "قوة الفهم" و"العقل الخالص". ثالثاً" سير الجدل بين الكليات فقط دون الجزئيات أو المحسوسات[١]. لكن أهم الافكار التى تركت بصمتها على الجدل الهيجلى هي الفكرة الأفلاطونية المعروفة بأن العلم تذكر -وهي الفكرة التى عرضها أفلاطون فى محاورتي "مينون" و"فيدون"- وان هذا التذكر يجعل كل اكتشاف للجديد مجرد إعادة تذكر للأبدى الخالد، بحيث تسير عملية الصيرورة الكونية فى مسار دائري يردها باستمرار إلى نفس الأصل الذى بدأت منه. ومن المعروف أن هيجل قد صور "تخارجات" العقل أو الروح المطلق ومراحل "قضه" لنفسه فى صورة نسق دائري مؤلف من دوائر أخرى عديدة، بحيث يمكن وصف المبدأ الذى تقوم عليه فلسفته -على الرغم من جدليتها- بأنه مبدأ سكونى يتخلص فى موعظة معبد دلفى الشهيرة التى أخذ بها سقراط "اعرف نفسك"، وهي الموعظة التى تنطق -على لسان كاهنة المعبد- بأن المستقبل معروف سلفاً! لكن بلوخ يقول على العكس من ذلك بصوت لانخطئ فيه النغمة الوجودية :أبدع نفسك والعالم المادي والانسانى الذى تنتمى إليه ، بشرط أن لا يأتى هذا الإبداع عن التعسف والهوى ، بل يهتدي "بعلم إلامل" Docta Spes الذى يفجر سدود "التذكر" ودوائره المحكمة ويفتح طريق المستقبل على كل جديد مبدع.[٢]

والجديد فى فلسفة هيجل هو القضاء على ثنائية الفكر والوجود وإزالة الحدود الفاصلة التى وضعها الفكر الفلسفى طوال تاريخه بين المنطق والميتافيزيقا أو

---

(١) انظر تفاصيل تأثير هذه الافكار على هيجل في كتاب "المنهج الجدلي عند هيجل للدكتور إمام عبد الفتاح. ص٥٩-٦١.

(٢) Holz, Hans Heinz: Ernst Bloch, S. 113

بين المعرفة والوجود فكانا عنده علماً واحداً. والمنهج الجدلي الذى انتهى عند كانط إلى النقد والسلب تحول عند هيجل إلى منهج ايجابى فكان هو حركة الواقع نفسه، وكان أساس فلسفته التاريخية، كما كان هدفه النهائي هو السيطرة على الواقع. وعلى الرغم من ذلك يقول هيجل فى فلسفة "الحق" أن ما هو معقول واقعي. وما هو واقعي معقول"، ايذاناً بتوقف الجدل عند هذه المرحلة، مرحلة ما قد اصبح واقعاً. لذلك كانت شروح بلوخ على هيجل فى كتابه السالف الذكر معارضة لهذا الرأى وتأكيداً على ضرورة التقدم المستمر إلى الامام، ابتداء من الان، أى ابتداء من الحاضر، وتأمل الماضى، لا احياؤه باعتباره قد مضى.

وانطلاقاً من هذا المفهوم نظر بلوخ إلى هيجل ليجد أن الفكرة عنده تأتي بعد أن يكون الواقع قد تم وانقضى بحيث لا يبقى إلا تذكره. ويبرز بلوخ ميول هيجل إلى القديم (إلى الفلسفة الاغريقية) وإلى التذكر، ومع ذلك يذكر نصوصاً مناقضة تدل على ترحيبه بالجديد، كقوله عن الثورة الفرنسية بعد قيامها بثلاثين سنةانها شروق الشمس الرائع– وهذا يدل على تردد هيجل بين السكونية والحركية، بين تذكر القديم الماضي والاهتمام بالتطور الأكثر واقعية، بين عقد سلام مع الواقع ووقوفه فى صف التقدم، بين التذكر والتطور.

ويستشهد بلوخ بنصوص من هيجل تنطق بوقوفه فى صف التقدم والواقع العيني الذى يأتي فى نهاية التطور لا فى وصف المبادىء العامة المجردة: "إن ما يمثل البداية –من حيث أنه هو ما ينطوى عليه مما لم يتطور بعد ولم يحتو على أى مضمون– لا تتم معرفته فى البداية معرفة حقة، ثم يأتي العلم وعلى وجه الخصوص من خلال تطوره الكامل، فيكون هو المعرفة الكاملة الغنية بالمضمون، والقائمة بحق على أساس قوي"(١).ومن هنا يكون التطور إلى الإمام هو العودة إلى الأساس. ومعنى هذا أن التطور كان مجرد تأمل فى الأساس نفسه، فى الجذور، أى كان تطوراً تراجعياً.

ظل الميل إلى الوراء هو الأقوى لدى هيجل، بحيث لم يبق للفكر إلا تذكر ما حدث ومضى واستعادته، بحيث يصبح الهدف هو معرفة ما قد عرف، أى

---

(١) Bloch: Subjekt -Objekt, Erläuterungen Zu Hegel. Frankfurt am Main Suhrkamp. 1962. S. 476.

المعروف من. قبل ويعزز هذا الرأى نص من الظاهريات يقول: "إن الهدف وهو المعرفة المطلقة أو الروح الذى يعرف أنه روح، طريقه هو تذكر الأرواح على طبيعتها التى هي عليها وكيف تنجز تنظيم مملكتها"(١)، وإذا نظرنا إلى كلمة التذكر عند هيجل نجدها تعني معناها الأصلي وهو الاستيعاب أو إلادخال فى الوجدان الباطن: "إذا أخذنا التذكر بمعنى استحضار تصور سبق لنا أن تمثلناه فى وقت سابق، فان للتذكر معنى آخر مستمداً من اشتقاق الكلمة نفسها وهو إعادة استبطان شئ مضى أو التغلغل فى الذات أو الاستيعاب، وهذا هو المعنى الفكري العميق للكلمة. ولاشك أن تعبير التذكر عند أفلاطون يكتسب فى كثير من الأحيان هذا المعنى التجريبي الأول". ويستنتج من هذا النص لهيجل أن التذكر عنده استيعاب وليس مجرد إعادة إنتاج تصور قديم كما هو عند أفلاطون، ويبقى العامل المشترك بينهما هو إلارتداد للماضي وتأمله عند كل منهما. لذلك يظل هيجل أقرب إلى أفلاطون فى "مينون" منه إلى تراث التطور منذ ارسطو إلى ليبنتز(٢). وليس أدل على ذلك من نص لهيجل يؤكد فيه موافقته على التذكر بالمعنى إلافلاطونى وتأكيده على أن حركة العالم الحق نحو ذاته، أو صيرورته إلى ذاته، أو كما يقول عودة الروح إلى ذاته: "هذا هو مفهوم العام الحقيقي فى حركته، فالعام أو النوع هو فى ذاته صيرورته الخاصة، وهو يكون كذلك بمعنى أنه يصير حقيقته. ومن ثم تكون حركته هي العودة الدائمة إلى ذاته، والواقع أن أفلاطون يتصور وجود الروح فى ذاته فى الزمان: فالحق لابد له إذن أن يكون قد وجد بالفعل بالنسبة لنا فى زمن آخر" إن تأثر هيجل بأفلاطون واضح فى هذا النص. وهو فى تأمله لعودة العقل أو الروح إلى ذاته يقف موقفاً سلبياً قريباً من موقف أفلاطون، وهو يقترب منه أيضا فى فهمه للتذكر أو فى تذكره آخر المطاف لعالم المثل التام السابق للزمان – هذا العالم الذى يسمى عند هيجل عالم المنطق السابق على وجود العالم.(٣)

هكذا يعترف هيجل حرفيا بالتذكر (anamnesis) وذلك بعد انتهائه من تأليف كتابه عن المنطق، كما يدل هذا النص من الموسوعة: "إذا نظرنا إلى المنطق على أنه

(١) Ibid: S. 476.

(٢) Ibid: S. 477.

(٣) Ibid: S. 478.

نسق من الانماط الخالصة للفكر، فسوف نجد أن العلوم الفلسفية الأخرى، مثل الفلسفة الطبيعية وفلسفة الروح، تبدو لنا وكأنها منطق تطبيقي، فالمنطق هو الروح التى تشيع الحياة فى هذين الفرعين من الفلسفة (فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح)، وستكون مشكلتها فى هذه الحالة هي التعرف على الصور المنطقية على نحو ما تتشكل فى عالم الطبيعة وفى عالم الروح، وهي أشكال ليست سوى نمط جزئي من التعبير عن صور الفكر الخالص"(١). لكن هل يعني هذا أن فلسفة هيجل انتهت إلى الأفلاطونية، كما قد يبدو من السطور السابقة؟ الواقع إن هناك فرقاً جوهرياً بين هيجل وأفلاطون. أن الاخير يحط من شأن الظواهر، فالموجودات الحسية عنده مظاهر، أوهام، ظلال، نسخ باهته. بينما هي عند هيجل ظواهر للمطلق، أى يتجلى فيها المطلق، والعام بدونها وحيد وبلا حياة. لأن الظاهر أو الخاص عنده هو تجسيد عيني للعام فى ذاته، ولأن الحقيقة عنده عينيه وهي كذلك نتيجة لا تظهر إلا من خلال الظواهر. وعندما يتخارج العقل عن نفسه ويتجلى فى الطبيعة، والأهم من ذلك عندما يوجد لذاته فى الوعي الانسانى، تكون حقيقته على الدوام حقيقة عينية، وذلك مصداقاً لكلمة هيجل المشهورة "الحق عيني". وهكذا نجد أن الحقيقة عند هيجل ليست كما كانت عند أفلاطون حقيقة خالدة وخالية من الصيرورة، وسابقة على الزمن، وإنما الحقيقة عنده هي دائماً نتيجة أو محصلة أخيرة. (٢)

وقد تأثر التذكر الكوني (أو الكوزمولوجي) عند هيجل بالأفلاطونية المحدثة، فكان تأثير فكرة الفيض أو الصدور والرجوع للواحد الأول أو النور الأول. ان بروكلوس -الأفلاطوني المحدث وأحد شراح ارسطو - هو أول من ادخل صيغة القضية ونقيضها والمركب منهما فى الجدل. فكانت صياغته لها على هذا الشكل (الواحد - الخروج - الرجوع للواحد الأول) أو بمعنى آخر (الثبات - الخروج - العودة) وتحولت هذه الصيغة عند هيجل إلى الأيقاع الثلاثي (الموضوع والنقيض والمركب)(٣). والحقيقة أن هيجل -وريث بروكلوس- هو الذى احتوى فى نسقه الكلي كل الجدل الموضوعي السابق عليه،واعتقد أنه فسر

---

(١) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، فقرة ٢٤، اضافة ٢. الترجمة العربية ص١٠٣.

(٢) Bloch: Ibid. S. 479.

(٣) Ibid: S. 479-480.

تطور مضمون العالم كله من خلال الحركة الذاتية للفكرة، أى مـن خـلال حـوار الروح المطلق مع نفسه. وقد حرص هيجل على إزالة التنــاقض، لأن الحق هـو الخالى من التناقض، ولكنـه كذلك عمليـة جدليـة متطـورة وليـس عمليـة جـاهزة للتحصيل. أى أن التناقض هو الذى يدفع بالموجود المتناقض أو غير الكامل إلى الوحدة والحقيقة "المستديرة" كهدف نهائي. وبذلك وضـع هيجل الـ"ليس-بعـد" فـى المطلق الحاضر، على حد قول بلوخ.(١)

وعلى الرغم من الاختلاف بين المدرســة الأفلاطونيـة وبيـن هيجـل فـى تصـور الخير الاسمى، فإن التذكر الذى يربطهما يظل باقياً عند هيجل، بل انه يزيد عنده فـى وصفـه للتطـور الجدلـي بأنـه دائـرة، وللحقيقـة بأنهـا دائـرة الدوائـر(٢). وقـد امتزجت عملية الصيرورة بالتذكر عنـد هيجـل لحسـاب الحقيقـة الأولـى السـاكنة وعلى حساب التقدم نحو الجديد والمستقبلي،و كأن التقدم للأمام هـو تراجـع إلـى الاصل.. وهذا أيضا ما يؤكده نص لهيجل من كتابـه علـم المنطـق يبيـن فيـه ان البدء أو الأصل باق فى كل ما يخرج منه، أى أن الأصل أو الأساس حاضر فى كل هنا وكل آن: "إن إلانطلاق مما يكون البداية يجب ألا ينظر إليه إلا على انـه نوع آخر من التحديد، بحيث أن البداية تظل هي الأساس الذى يقوم عليه كل مـا يتبع تلك البداية ولا يختفى منها أبداً، بذلك يمكننــا القـول بـأن بدايـة الفلسـفة هـي الأساس الذى تقوم عليه كل التطورات اللاحقة، ويبقى حـاضراً فيهـا جميعـاً. أى هو العنصر الكامل والباقي فى كل تحديداته التالية".(٣)

بذلك يصبح الآن العيني، وكل أشكال عملية الصيرورة الكونيـة، مستوعباً فـى الفكرة الأصلية أو الحقيقة الأولية التى تتذكر وتحضر فـى كـل الظواهـر وتوحـد المفهوم (أو التصور) مع الواقع، ولا يكون ثمة مجال للتقدم نحو الجديـد والكلـي الكامل واليوتوبي. وهذا أيضا يؤكده تاريخ الفلسفة من طاليس إلـى هيجـل. ففـى تلك الفترة الزمنيـة الطويلـة مـن تـاريخ الفلسـفة يصـح القـول بـأن "الماهيـة هـي

---

(١) Bloch: Tübinger Einleitug in die Philosophie S. 188-189.

(٢) Bloch: Subject - Objeckt: Erläuterungen Zu Hegel. S. 480.

(٣) Ibid: S. 483.

الماضي الذى تم واكتمل" ولهذا فإن الماضي، وليس المستقبل باعتباره الشكل الزمني لما ليس -بعد، هو الذى يتعلق بالابدية.(١)

من هنا كان نقد ماركس للجدل الهيجلى يتجه إلى نقد الروح المطلق الذى يحل كل التناقضات الواقعية فى الروح، أى فى رأس هيجل نفسه! بذلك أعاد الجدل إلى القلق العيني الواقعي، وأرجعه إلى حاضر هذا الواقع ومستقبله، وهذا هو المعنى الحقيقي لتعبيره عن "قلب" الجدل الهيجلى بحيث يقف على قدميه لا على رأسه. لكن نقد ماركس للجدل الهيجلى لم يمنعه من انصاف هذا الجدل ووصفه بأنه ثوري ونقدي للواقع كما يشهد بذلك نص ماركس: "لقد كان الجدل فى شكله الصوفى الغامض بدعة ألمانية لأنه أراد فيما يبدو أن يسلط الضوء على الأوضاع القائمة، أما فى شكله العقلاني فقد كان مبعث ضيق وفزع للبرجوازية الالمانية والمذهبيين الناطقين بلسانها لأنه - أى الجدل - عندما فهم الأوضاع القائمة فهما ايجابيا انطوى فى نفس الوقت على الفهم لنفى هذه الأوضاع وضرورة انهيارها، كما أنه لم يتردد عن أدراك كل شكل من أشكال الصيرورة فى مجرى الحركة، أى من جانبها الزائل أيضا بحيث كان هذا الجدل فى جوهره نقديا وثوريا".(٢)

هكذا انتهى بلوخ فى تفسيره للجدل الهيجلى إلى أنه - على الرغم من تردد بعض نصوص هيجل بين الرجعية والتقدمية - لا ينطوى على الجديد الفعلى ولا ينفتح على المستقبل الحقيقى. ولو نظرنا إلى محاولة أخرى من الفكر الغربى لتفسير الجدل الهيجلى لوجدنا هربرت ماركيوز فى كتابه "العقل والثورة " يحاول تفسير فلسفة هيجل على أنها فلسفة ثورة وان العقل عنده لابد أن يؤدى بالضرورة إلى ثورة "(٣)ومما لاشك فيه أن هذا التفسير يختلف اختلافا جذريا عن تفسير بلوخ، فهو ينظر إلى الجدل الهيجلى نظرة ثورية ، ويقيم ماركيوز تفسيره هذا على أساس أن السلب هو روح الجدل، وان السلب أو النفى هو بطبيعته رفض للواقع. ان السلب الذى يطبقه الجدل ليس فقط نقدا

---

(١) Ibid: S. 484-485.

(٢) Marx,Karl: Capital.V.I. Moscow, progress publishers. Afterword to the second German Edition 1965. p.20.

(٣) حسن حنفى : هربرت ماركيوز العقل والثورة، فى : " قضايا معاصرة " جـ ٢ ، ص ٤٧١.

للمنطق التقليدى الذى يرفض الاعتراف بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضا نقد للأوضاع القائمة على نفس الأرض التى تقف عليها – والقدرة على التفكير السلبي هى القوة الدافعة للفكر الجدلى التى تستخدم أداة لتحليل عالم الوقائع من خلال ما فيه من نقص باطن. [1] إن محاولة ماركيوز تفسير منطق هيجل تفسيرا سياسيا هى محاولة تنزع إلى المبالغة إلى حد كبير[2] .

والواقع أنه لا خلاف على ثورية هيجل ومنهجه الجدلى الذى أدخل العقل فى التاريخ ،لكن الخلاف ينصب على رؤيته للواقع أو الحقيقة، فالسؤال هنا هو هل

---

(١) ماركيوز هربرت : العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية . ترجمة د. فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط ٢ ، ١٩٧٩ ، ص ١٣ -١٤

(٢) ربما كان الرد المناسب على هذا التفسير هو السؤال الذى طرحه الدكتور فؤاد زكريا: ألا يحق للمرء أن يرى فى هذا التفسير السياسى قراءة لأفكار ماركس التالية فى مبدأ هيجلى لم يكن يقصد منه أن يسير فى هذا الاتجاه ؟ (انظر المرجع السابق مقدمة المترجم ص ٨).

واذا انتقلنا إلى الفكر العربى وجدنا رأيا آخر يتفق مع تفسير ماركيوز،وهى المحاولة التى قام بها الدكتور إمام عبد الفتاح فى كتابه "دراسات هيجلية "لاظهار المثالية الهيجلية فى ثوب تقدمى : "ان المثالية الهيجلية بالذات تقوم على فكرة ثورية تماما،وبالتالى فهى تدفع بالفكر خطوات سريعة إلى الأمام ".ويستند هذا الرأى إلى الفكرة الاساسية عند هيجل وهى : ان الفكر هو اللامتناهى الحقيقى وهو الحقيقة النهائية لكل شئ.وبالتالى ما يضاد الفكر – كالمادة مثلا ليس – بالحقيقة وهو متناه.وعلى ذلك فان الأشياء التى يزخر بها العالم الخارجى لا تمثل الوجود الحقيقى ولا هى بالحقيقة النهائية – ومن ثم فالوصول إلى الحقيقة لابد من تجاوزها للانتقال إلى مرحلة أعلى.ولكن متى يتم الوصول الى النهاية ؟ حين تصل الروح إلى النهاية، إلى خاتمة المطاف.ولما كانت الروح هى التى تقوم بهذا السعى،ولما كانت هى نفسها لا متناهية ، فإن ذلك يعنى ان الروح تسعى إلى الوصول إلى ذاتها،أى الى التعرف على نفسها، أو تسعى – بلغة.هيجل – للوصول إلى مرحلة الوعى الذاتى : أن تكون هى الذات الساعية وهى الموضوع الذى تسعى إليه فى آن معا.(انظر د. إمام عبد الفتاح إمام : دراسات هيجلية ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع،١٩٨٥ ، ص١٢-١٣-١٥)، ونستطيع ردا على هذا الرأى أن نقول ان خاتمة المطاف التى انتهت اليها الروح هى "التعرف على نفسها"، وان كلمة التعرف فى حد ذاتها لاتحمل الجديد فى مضمونها، لأنها تعرف على شئ معروف سلفا.والجدل الهيجلى وان كان بطبيعته جدلا ثوريا،إلا أنه انتهى وتوقف على يدى هيجل فى مرحلة معينة،و لم يحمل فى طياته بُعد المستقبل،و لم يبشر بالجديد القادم .والحق ان الطبيعة الثورية لجدل هيجل والتى لم يفجرها هيجل نفسه – انطلقت على يدى فلاسفة آخرين بعد هيجل،اكتشفوا ثورية الجدل وفجروا ما فيه من طاقات ابداعية لم يتوصل إليها هيجل نفسه. وربما يرجع السبب الأساسى فى ذلك كما سبق القول الى اعتماد هيجل على الفكرة الافلاطونية وهى أن العلم تذكر.

هذه الرؤية تتجه إلى المستقبل أم ترتد إلى الماضى وتتخذ صورة الدائرة المكتملة؟ وهنا يمكن أن نقول أن بلوخ له الفضل فى تأكيد عدم مستقبلية النظرة الهيجيلية بسبب تأثرها -كما سبق القول - بالعبارة الإفلاطونية ان العلم تذكر، وأيضا بسبب دائرية نسقه الفلسفى.

٤- الجدل بين هيجل وبلوخ :

يكمن اختلاف الجدل المادى عند بلوخ عن إيقاع الجدل المثالى عند هيجل فى أن عملية التقدم نحو الهدف النهائى اليوتوبى غير ممكنة إلا بالابتعاد عن التذكر، أى بالتوقع والإمل المتجدد، لأن كل وجود يتحقق، وكل يوتوبى نتصور أننا وصلنا إليه لا يوقف عملية الصيرورة المستمرة نحو الأكمل والأكثر وجودا وتحققا. والمهم أن التقدم نحو الأشكال الفعلية الجديدة يتم بلا تذكر يرجع بنا للقديم أو يتوقف بنا عند محطات تاريخية ساكنة[١] وإنما ويهتدى بالـ "ليس - بعد" فى مسيرته حتى لا ننسى أن اليوتوبى وأن الحقيقة والواقع لم يتحققا بعد ولم يكتسبا بعد.

إن الجدل المادى عند بلوخ يظل حركة تحمل ما لم يتحقق بعد، وينبغى تحقيقه فى داخلها باستمرار، ولذلك فهو جدل القلق، أى عدم التحقق وعدم الإمتلاء النهائى. وعدم حضور الكمال فيما هو غير كامل أو ناقص هو الذى حرك هيجل لكتابة هذه العبارة: ان غير الكامل، بوصفه الضد لذاته، هو التناقض وهو دافع الحياة (أو الدافع الحى) الذى يحمله فى ذاته ويدفعه لكسر قشرة اغترابه الذاتى واختراقها"[٢] ولكن إذا كان هيجل قد وضع أرضه الجدلية الشاقة -أى بصراعاتها ومصاعبها - فى سماء فكرته المطلقة والمغلقة، فان نسق الجدل المفتوح المستنير لا يجعل من الحركة الجدلية القلقة حركة لا نهائية، ومن ثم حركة عقيمة وإنما يحولها إلى حركة تحمل فى أحشائها الكمال الكامن الذى يجعل من المستحيل وجود تاريخ أو تجربة بدون يوتوبيا. [٣]

---

(١) Bloch: Subject Objekt, S. 486-487.

(٢) Bloch: Tübinger Einleitung in die philosophie S. 195.

(٣) Ibid : S. 195-196.

إن الطريق الجدلى نفسه – حتى لو كان جدلا مثاليا – يشهد بالتوجه نحو الهدف الواقعى الأخير الذى هو عند بلوخ "مملكة الحرية" الأخيرة فى مجتمع شيوعى واقعى يجسد فى تصوره الإنسانية الحرة الكاملة، والأرتباط فى نفس الوقت بالواقع التاريخى المتعين، بحيث لا يكون الجدل هو مجرد الانعكاس التأملى لهذا الواقع، بل يفترض كذلك انعكاس الإنعكاس، وتأمل هذا التأمل دائما من منظور التقدم المستمر نحو الأمل الكامن فى داخل الواقع، والذى ينزع باستمرار نحو التحقق والاكتمال اليوتوبى. ومعنى هذا بتعبير آخر أن المبدأ اليوتوبى الواقعى عند بلوخ كامن فى الواقع والوعى معا. وهو ينزع باستمرار إلى تخطى معوقاتهما ليتجه باستمرار نحو الهدف الكلى الذى يتحرك نحو مبدأ الأمل، وهو تحقيق مملكة الحرية الشاملة.

إن مبدأ الامل، هذا المبدأ اليوتوبى كامن فى الوعى، كما هو كامن فى الواقع، فى هذا العالم الخارجى غير المكتمل وغير التام، الذى يتميز دائما بالصيرورة المستمرة. والواقع فى صحيحه صيرورة Process . وهذه العملية هى التوسط بين الحاضر والماضى والمستقبل الممكن الذى يمثل أهم أبعادها. أجل ان كل ما هو واقعى، ومن خلال عملية الصيرورة هذه يصب فى الممكن. وكل ما هو جزئى مشروط فهو ممكن، أى لم يتحدد بعد تحددا تاما. والمتحرك المتغير والقابل للتغيير، والذى يعبر على نحو ما عن نفسه تعبيرا ماديا جدليا، إنما يحمل فى أساسه إمكانية الصيرورة التى تتم ولم تنته بعد، كما أن هذه الإمكانية هى التى توجهه أيضا نحو أفقه البعيد(١).

وإذا كان بلوخ قد عارض سكون الجدل الهيجلى ودائريته، فلا يعنى هذا التقليل من شأن فيلسوف كبير مثل هيجل، استطاع أن يحسم الرأى فى شأن الجدل الذى ظل ردحا طويلا من الزمن يتأرجح بين الذات تارة، والموضوع تارة أخرى، حتى جاء هيجل ليقدم صورة متكاملة لجدل الذات والموضوع. وعلى الرغم من أن بعض الفلسفات التى جاءت بعده على اختلاف أنواعها – سعت سعيا دءوبا لهدم هذا الصرح الشامخ، فقد ظلت المثالية الهيجلية مصدرا ومادة خاما للعديد من الفلسفات والتفسيرات والتأويلات. ويكفى هيجل أن جدله كان أول من أخرج

---

(١) Bloch, Ernst: p. of H. V.I. p. 196.

الصراع من كمونه، وأطلق هذا العملاق الجبار ليعمل فى التاريخ، بعد أن ظل يعمل طويلا فى عقول الفلاسفة دون أن يصطدم بأرض الواقع. أن الثورية – وهى السمة التى يجب أن تميز الجدل بصفة عامة-ربما ظلت كامنة فى جدل هيجل بشكل خاص ولم تتفجر إلا على يدى ماركس الذى اكتملت عنده صورة الجدل المادى التاريخى.لكن لابد من الإشارة هنا إلى أن الجدل المادى الماركسى فى جوهره لا يختلف عن الجدل المثالى الهيجلى، فلا نستطيع أن نقول إن ماركس قد أتى بمنهج جدلى جديد يختلف عن المنهج الجدلى الهيجلى. لكن نقطة الخلاف تكمن فى نقطة البداية عند كل منهما،فبينما انطلق هيجل من الفكر، انطلق ماركس من المادة. يكمن الخلاف إذن فى "المقابلة بين التصور الفلسفى للعلاقة بين الفكر والوجود عند كل من الفلسفة المثالية والفلسفة المادية. هيجل يجعل الفكر أساسا أوليا عليه يعتمد الوجود بأسره، أما ماركس فيطالب بأن نقلب الوضع بحيث يكون الأساس هو مادة الواقع الصلبة"[1].

إن أساس المنهج الجدلى هو واقع التناقض التاريخى. فإذا كان الجدل فى رأى هيجل هو أداتنا لفهم الحركة الجدلية للواقع وترتيبها فى نسق أو نظام ،فإن ماركس مقتنع مثل هيجل بأن الجدل هو الذى يحدد مسار التاريخ. إلا أنه لم يقصر الجدل – مثل هيجل – على فهم الواقع ووضعه فى نسق، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك فجعله هو الاداة العلمية الوحيدة لفهم المستقبل، هذا البعد الغائب عن فلسفة هيجل. إن كلا من هيجل وماركس ينظر إلى المجتمع على أنه ظاهرة جدلية تنطوى على التضاد، كما تنطوى على إمكان حله. لكن ماركس يعتبر التناقض ظاهرة إنسانية اجتماعية تتخذ صورة تقسيم العمل وصراع الطبقات والتناقض بين قوى الإنتاج وعلاقاته، وتدفع التاريخ نحو غايته وهدفه الأخير، ألا وهو المجتمع الحر الخالى من الطبقات. ولقد انطلق ماركس من أفكار هيجل التى قدمها فى "فلسفة الحق" عن جدل العمل والحاجات وإشباع الحاجات، فطورها وحولها إلى جدل الصراع الطبقى الذى هو أساس التاريخ البشرى، بحيث لم يعد الصراع ولا التاريخ هو مجرد تقدم الوعى بالحرية على نحو ما قال هيجل.

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلى عند هيجل . ص ٣٠٥ .

وعلى الرغم من الاختلاف بين هيجل وماركس، إلا أن هذا إلاخير ينصف جدل هيجل فى "المخطوطات الاقتصادية الفلسفيه" حين يقول ان أعظم ما فى " ظاهريات الروح" هو أنها تفهم جوهر العمل وتدرك إلانسان الموضوعى بوصفه نتيجة عمله. فظاهريات هيجل كانت أول عمل يتناول بجدية المفهوم الديناميكى إلابستمولوجى للعمل على الاقل فى الحدود التاريخية – المثالية. لقد فسر هيجل العمل البشرى تفسيرا عقليا وليس ماديا، هذا بالمقارنة مع النزعة المادية فى العصر الحديث التى أغفلت مفهوم العمل ولم تختلف بذلك عن سلفها القديم ديمقريطس. ان نظريات المعرفة منذ ديمقريطس – أكبر الماديين فى الفلسفة اليونانية – حتى فلسفات ما قبل ماركس، كانت نظريات معرفة سلبية، تقوم على فكرة المتلقى ولم تعكس عملية الصيرورة، بمعنى أنها نظريات ذات نزعة ميكانيكية. وكان من الطبيعى ألا يكون هناك فعالية ابستمولوجية فى مجتمع مثل المجتمع اليونانى يقوم على ملكية العبيد واحتقار العمل. ولكن لم يكن من الطبيعى – فى نظر بلوخ – أن يمتد هذا إلى النزعة المادية فى العصر الحديث[1]، هذه النزعة التى افتقرت – على حد قول ماركس فى قضاياه عن فويرباخ – إلى العلاقة التى تربط الذات بالموضوع وهى العمل. ويندرج فويرباخ نفسه تحت هذه النزعة التأملية حيث حذف النشاط البشرى من الوجود الواقعى، ولم ينظر للإنسان إلا بوصفه وجودا مرتكزا على الطبيعة، وضيع بذلك العلاقة الجدلية المتبادلة بين الذات والموضوع عن طريق توسط العمل،[2]هذا التفاعل بين الذات والموضوع الذى يؤكد عليه ماركس فى هذه العبارة: ان إلانسان ونشاطه يبقى دائما الأساس التاريخى المادى.

من هنا كان هجوم ماركس على كل الفكر القائم على التأمل، وكل الفلاسفة الذين فسروا العالم بطرق مختلفة وارتبط تفسيرهم بالتأمل. والمعرفة اللا – تأملية هى التى قصد إليها ماركس فى كتابه "رأس المال" الذى اتجه مباشرة للفعل، إلى معرفة القوانين الجدلية للتطور فى المجتمع والطبيعة ككل[3]. والنقطة الاصيلة فى الفكر الماركسى هى القدرة على التغيير للأفضل واكتشاف

---

(١) Bloch: p. of H.V.I. p. 257.

(٢) Ibid, p. 260.

(٣) Ibid. p. 278.

أفق المستقبل. فكل المعرفـة السـابقة قـامت علـى العلاقـة المتبادلـة بيـن المعرفـة والماضـى. ولم يكن لصيرورة العمل أى اعتبـار فـى هـذه المعرفـة القائمـة علـى التذكـر التـى امتـدت مــن أفلاطـون إلــى هيجـل، لقـد ظلـت علاقـة المعرفـة بالصيرورة– حتى ما قبل ماركس – مطبوعة بطابع التأمل، ولا يستثنى من هذا فيلسوف التطور أرسطو، فالوجود عنده هو ما كان موجـودا. ولا يسـتثنى كذلـك فيلسوف الصيرورة الجدلية الأكبر هيجل، فالوجود عنـده هوالواقـع الـذى أصبـح بالفعل أو الذى تم بالفعل [1].وفى الفكر الماركسـى وحـده تكمـن الفكـرة المبدأيـة ومحورها الإنسان العامل، والتغيرات الإجتماعية التى تتفاعل مع الطبيعة نفسها. ولن يتسنى تغيير العالم بدون ممكن حقيقـى موضـوعـى يوجـد داخـل هـذا العـالم حتى يمكن إعادة بنائه على هذه الأرض.

ثانيا : بنية الزمان التاريخى :

إذا كان الجدل هو منطق الزمانية فما الزمان ؟ وما ماهيته ؟ هـل للزمـان بدايـة ونهاية، وهل هو كائن منذ الازل وسيظل إلـى الابـد، أم أنـه حـادث مخلـوق مـع الطبيعة؟ هل له وجود مستقل عن الظواهر الطبيعية والأحداث التاريخية ؟ أسئلة شغلت بال الكثير من المفكرين طوال عمر التفكير البشرى. فمشكلة الزمانية مـن كـبرى المشـكلات الفلسـفية التـى احتلـت حيزا هامـا فـى الفكـر الفلسـفى قديمــه، ووسيطه، حديثه ومعاصره، أثـيرت المشـكلة علـى مسـتويين : مسـتوى التنظـير العقلى الفلسفى، ومستوى العالم الطبيعى الفيزيائى، فلم يوجد فيلسـوف ذو شـأن إلا وقدم تصورا للزمان يتفق مع نظريته الفلسفية. كما لم يوجـد بـاحث فـى علـم الطبيعة استطاع أن يتجاهل هذا البعد الهام للزمان.

دارت مشكلة "الزمانية" على محورين أساسيين :محور الزمان ومحـور المكـان، وارتباط كل منهما بالآخر بحيث لا يمكن التفكير فى الزمان بمعزل عن المكـان. واختـلاف وجهـات النظـر فـى هـذه المشـكلة يرجـع إلىالاختـلاف حـول هذيــن المحورين، فقد رد بعض الفلاسفة الأول (أى الزمان) إلى الثانى (وهو المكان)، وقال البعض الاخر بعكس هذه النظرية. وللمشكلة جـذور فلسـفية وعلميـة يشـهد

---

(١) Ibid: p. 283-284.

عليها التفكير الفلسفى من ناحية وتطور علم الطبيعة أو الفيزياء من ناحية أخرى.

١- الزمان الدائرى فى الفلسفة اليونانية :

لمشكلة "الزمانية" جذور عميقة فى الفكر اليونانى منذ الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط، قال بعضهم (أمثال هيراقليطس والفيثاغورزيين) بأن ماهية الوجود تتحدد فى إطار الزمان والمكان، فقصر وجود العالم الخارجى على حدوده الزمانية المكانية. وعندما طرح سؤال: هل للزمان وجود وماهية ؟ قال البعض (مثل زينون الإيلى) بإنكار الزمان كنتيجة مترتبة على إنكاره للحركة. ورد البعض الزمان برمته إلى المكان،بحيث لا يفهم الزمان إلا على غرار المكان من حيث كونه يشغل حيزا فى المكان. واختلفت الآراء حول أبدية الزمان، فبينما يؤكدها هيراقليطس بقوله "البدء والنهاية فى محيط الدائرة واحد"[١]ينكرها أفلاطون فى محاورة طيماوس: "ولما رأى أبو العالم ووالده ، أنه ولد صورة للآلهة الازليين، وفكر أيضا أن يجعله اكثر شبها بمثاله، فكما ان ذاك المثال حى سرمدى (..) ففكر أن يضع صورة متحركة للأزل ... وهى ما سميناه زمانا لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء، ولكن الله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك."[٢] بذلك ينتهى أفلاطون إلى أن الصانع خلق الزمان فى لحظة خلق العالم. ثم يأتى أرسطو ليعارضه ويقول بأبدية الزمان وارتباطه بالحركة الدائرية عندما فسر علاقة الزمان بالحركة ونظر إليه باعتبار "أن الزمان عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر، وأنه متصل"[٣]. فليس هناك زمان فارغ، ، كما أنه ليس هناك مكان خلاء. لكن يأتى أفلوطين بعد ذلك لينتهج نهج أفلاطون وينطق بلسانه فيقول بخلق الزمان : " الأبدية والزمان شيئان مختلفان،

(١) هيراقليطس : شذرة ٧٠ حسب ترتيب برنت وترجمة د. أحمد فؤاد الاهوانى ص١٠٨

(٢) افلاطون : طيماوس. ترجمة فؤاد جرجى بربارة ، تحقيق وتقديم البير ريفو.دمشق،منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد، ١٩٦٨، ص٢٢٨.

(٣) أرسطو : الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين ، مع شروح ابن السمح وآخرين،حققة وقدم له د. عبد الرحمن بدوى . القاهرة ، الدار القومية للطباعة و النشر ١٩٦٤ . جـ١ ص ٤٣٢.

فالأبدية ترجع – إلى الطبيعة الخالدة، أما الزمان فمجاله عالم الأحداث الجارية فى عالمنا المحسوس"[1] .

٢- الزمان المستقيم فى الفلسفة الوسيطة :

إذا انتقلنا للعصور الوسطى التى سيطر عليها الفكر الدينى وجدنا السيادة المطلقة للتصور الأفلاطونى – الأفلوطينى ، أى لسيطرة فكرة خلق الله للزمان فى لحظة خلقه للعالم. ويؤكد هذا التصور الخط المستقيم لزمن الأديان الذى ينتفى معه الشكل الدائرى للزمان اليونانى. ويمثل القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م) هذا الاتجاه، فهو يؤمن بإله خارج عن العالم، وهو روح لا يسرى عليها الزمان، ولا تخضع للعلية أو التطور التاريخى. وعندما خلق الله العالم خلق معه الزمان. فنحن لا نستطيع أن نتساءل عما حدث قبل خلق العالم، إذ لم يكن هناك زمان يمكن أن نسأل بشأنه هذا السؤال[2].

ويرى بلوخ أن مفهوم الزمان عند أوغسطين – على الرغم من طابعه الذاتى – مرتبط بالواقع القائم على التجربة [3]، فالماضى الذى لم يعد له وجود يتم استدعاؤه فى الحاضر عن طريق الذاكرة، كما أن العبور للمستقبل الغامض يتم أيضا من خلال الواقع الحاضر عن طريق التوقع، والنفس تستجمع الزمان بكل أبعاده فى اللحظة الحاضرة بالانتباه. بذلك يمكن القول ان الزمان يصبح حاضر دائما : "لا ماضى لا يكون موجودا، ولا مستقبل ليس حاضرا، وليس هناك إلا الـ "هو " الـ " كائن " وليس هناك" كان "ولا" سيكون "الان ما كان لم يعد كائنا وما سيكون لم يكن، فهناك الكائن لا غير.[4]وكما كان أوغسطين أول من فكر فى الزمان، فهو كذلك أول فيلسوف تاريخ، فهناك علاقة جدلية بين الزمان

---

(١) افلوطين : التاسوع الثالث،الفصل السابع عن ترجمة د. أميرة مطر فى "دراسات فى الفلسفة اليونانية" القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠ ، ص١٥٢.

(٢) رسل ، برتراند : حكمة الغرب جـ ١ . ترجمة د.فؤاد زكريا .الكويت ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون ولآداب ،سلسلة عالم المعرفة عدد ٦٢ ، فبراير ١٩٨٣ ، ص ٢٥٢.

(٣) Bloch: p. of H. V.l. p. 856.

(٤) أوغسطين :"الزمان والابدية والكائن" نص مترجم ملحق بكتاب هنرى مارو ومعاونه أ.م لابوناردبار."القديس أوغسطين" نقله عن الفرنسية الأب ج عقيقى اليسوعى،القاهرة منشورات معهد المعادى ١٩٦٣ ، ص٥٦.

والتـاريخ عنـده، وتـاريخ الخـلاص لا يلغـى الزمـان، حيـث أدرك الوظيفـة الموضوعية للزمان (أى جدلية التحول وتعرض كل ما فـى الزمـان للفسـاد). وعلى الرغم من ذلك فهو يرى أيضا أن الزمان يتقدم نحو مدينة الله المقدسة.[1]

٣- الزمان المطلق فى العلوم الطبيعية :

ثم تعقدت مشكلة الزمان وتشابكت مع تقدم العلوم الطبيعية والرياضية وتطورها فى عصر النهضـة، فـابتعدت عـن فكـرة ارتبـاط الزمـان بالمكـان والحركـة، أى ابتعدت عن تصور الزمان معتمدا على حركة العالم الطبيعى، وهى الفكرة التى سادت التصور اليونانى للزمان، وسيطرت على العصور الوسطى فكان الزمان الذى لا يستشرف المستقبل بسبب غياب فكرة التطور والتقدم من الماضى إلى الحاضر إلى المستقبل إلى أن جاء إسحاق نيوتـن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) وأقـام صرح العلم الطبيعى الحديث على أساس من الحتمية العلمية، وصور العالم كآلـة ميكانيكية هائلة تسير وفق قوانيـن رياضيـة دقيقـة لا تحيد عنهـا، وجعل الكون يتحرك فـى المكـان والزمـان المطلقيـن. أعقـب هذا التطـور الهـائل فـى العلـوم الطبيعية، تطور مماثل فى الدراسات الفلسفيه التى رفعت لواء العقل فـى عصـر التنوير و استندت إلى ميكانيكا نيوتن. وربما كان أوضـح مثـال علـى هـذا هـى فلسفة كانط(١٧٢٤-١٨٠٤) النقدية التى جعلت المكان والزمان صورتين قبليتين للتجربة.

٤- الزمان كبعد رابع فى النظرية النسبية :

واستمر تطور العلم الطبيعى والرياضى إلى أن جاءت نظرية النسـبية لأينشـتين لتنحى الفيزياء الكلاسيكية لنيوتن جانبـا، وتقـول بـالمتصل الزمـانى - المكـانى، وتجعل من الزمان المندمـج مـع المكـان بعدا رابعـا مضـافا إلـى الأبعـاد الثلاثـة لفيزيـاء نيوتـن وهـى الطـول والعرض والإرتفـاع. انهـار التفسـير الميكـانيكى للكون، وترتب على ذلك انهيار الزمان والمكان المنفصليـن المطلقيـن. ويلخـص رسل الأسـباب التـى جعلـت مـن الضـرورى إحـلال عبـارة متصـل "المكـان"- الزمان" بدلا من المكان والزمان، فالفصل القديم بين المكان والزمان يقـوم علـى

---

(١) Bloch : Ibid, P. 855-856.

اعتقاد بأنه لا لبس هناك فى أن نقول أن حادثتين فى مكانين متباعدين قد وقعتا فى زمن واحد بعينه، وبالتالى كان من المعتقد أننا نستطيع وصف "طبوغرافية (وضع) الكون فى لحظة معينة بمصطلحات مكانية بحتة. ولكن بعد أن أصبحت إلانية منسوبة إلى مشاهد معين، لم يعد ذلك ممكنا. فما يعده مشاهد ما وصفا لحالة العالم فى لحظة معنية، هو بالنسبة لمشاهد آخر سلسلة من الحوادث وقعت فى أزمنة مختلفة، وليست علاقاتها مكانية فحسب، بل زمانية أيضا. ولهذا السبب نفسه، نحن معنيون بالحوادث لا بالأجسام .

وقد كان من الممكن فى النظرية القديمة النظر إلى عدد من الأجسام،كلها فى نفس اللحظة،وما دام الزمان واحدا بالنسبة إليها جميعا،فمن الممكن تجاهله.أما الأن،فإننا لا نستطيع أن نغفل ذلك إذا أردنا الحصول على تفسير موضوعى للوقائع الفيزيائية، فلابد من ذكر التاريخ الذى ننظر فيه إلى الجسم،وبهذا تم الوصول إلى "حادثة" أى إلى شئ يحدث فى زمن معين،وحين نعرف زمان ومكان حادثة ما فى نظام تسجيلى لمشاهد فإننا نستطيع أن نحسب زمانها ومكانها وفقا لمشاهد آخر.بيد أنه ينبغى علينا أن نعرف الزمان والمكان أيضا لأننا لم نعد نستطيع أن نسأل ما هو مكانها بالنسبة للمشاهد الجديد فى "نفس الوقت" بالنسبة للمشاهد القديم.وليس هذا شيئا كنفس الزمان بالنسبة للمشاهدين المختلفين،اللهم إلا إذا كانوا ثابتين الواحد بالنسبة للأخر،ونحن نحتاج إلى أربعة قياسات لتحديد وضع ما،وأربعة قياسات تحدد وضع حادثة ما فى متصل "المكان زمان" لا مجرد جسم فى المكان.ولا تكفى ثلاثة قياسات لتحديد أى وضع.هذا هو جوهر ما نعنيه باستبدال متصل "المكان زمان" بالمكان والزمان [1]واحتدمت الاراء وتعارضت حول نظرية النسبية التى تعد أهم وأحدث ما وصل إليه التقدم فى العلوم الطبيعية.ولسنا بصدد عرض لإشكالية الزمان وتطورها التاريخى،فليس هنا مجاله ولا هو هدفنا.ولكننا نعرض لهذه المشكلة من الزاوية التى تناولها بلوخ الذى اهتم اهتماما خاصا ببنية الزمن التاريخى.فهناك كما نعلم زمنان : الزمان الفلكى الكونى،زمان الساعة الالى، الزمان الكمى،والزمان النفسى الوجدانى،زمن التجربة الحية،الزمان الكيفى.

---

(١) رسل ، برتراند : ألف باء النسبية . ترجمة فؤاد كامل – القاهرة . دار الثقافة العربية للطباعة ، ١٩٦٥ ، ص٤٧ .

٥- الزمان الذاتى فى الفكر المعاصر :

كانت مشكلة الزمان النفسى محور فلسفات عدد كبير من فلاسفة القرن العشرين،مَن أهمهم برجسون وهوسرل وهيدجر.تناول كل منهم زمان الذاتية الفردية،وميزوا بين زمن الساعة والنتيجة المطرد – الذى لا يمكننا من فهم المشكلة الفلسفية الزمانية – وبين زمن التجربة الحية.

عندما عالج برجسون (١٨٥٩ – ١٩٤١) مشكلة الزمان فرق تفرقته المشهورة بين زمان التجربة الكيفى الحى المتدفق وهو الزمان الحقيقى الذى يسميه الديمومة La durée –وزمان الساعة الكمى السكونى الآلى المتجانس الذى نتج عن إقحام فكرة المكان فى صميم فكرة الزمان.والديمومة أو المكان الحى هو المحور الذى تدور حوله كل فلسفة برجسون. فقد هاجم الميكانيكية العلمية وعارض العقل الذى يقتصر إدراكه على كل ما هو قائم على الثبات والسكون،ووضع فى المقابل فلسفته الحيوية بمنهجها الحدسى،ورفض أن تعامل الذات معاملة العلم الطبيعى للعالم الخارجى الذى يتصف بالا متداد والكثرة،وتحكمه الحتمية العلمية.ذلك لأنة فى ما يتعلق بالحياة النفسية نلمح دون مشقة ان الزمن هو نسيجها نفسه"[١]. ويؤكد برجسون على أن الديمومة تبشر بالجديد دائما على مستوى الذات والكون على السواء :"إن الكون يدوم فى الزمن، وكلما تعمقنا فى فحص طبيعة الزمن فهمنا ان الديمومة تدل على الإختراع وخلق الصور،والإعداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق[٢] .

ليست الديمومة لحظة تحل مكان لحظة أخرى،وإلا لما كان هناك سوى الحاضر،ولما كان هناك امتداد للماضى فى الحاضر ولا تطور ولا ديمومة محددة بالذات – ان الديمومة هى التقدم المستمر للماضى الذى ينخر فى المستقبل كلما تقدم[٣]. وهى الزمان النفسى حيث تتحرك الذات – التى تحيا فى الزمان – وفق حياتها الباطنة الداخلية. وهذه الديمومة لا تمت بصلة للمكان

---

(١) برحسون ، هنرى : التطور الخالق،ترجمة د.محمد محمود قاسم . القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ . ص١٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠ .

(٣) المرجع السابق ص ١٤-١٥.

والزمـان اللذيـن تتحـدث عنهمـا العلـوم الطبيعيـــة. وجديـر بـــالذكر أن ديمومـــة برحسون قد تطورت فخرجت عن نطاق اكتشاف الحياة الباطنـة للذات الفرديـة لتشمل الأشياء المادية: "ان تيار الزمن يكتسب سرعة لا نهاية لها،وان مـاضـى الأشياء المادية وحاضرها ومستقبلها ينبسط دفعة واحدة فـى المكـان "[1]بذلـك لـم تقتصر الديمومة على الذات الفردية،بل امتـدت إلـى العـالم المـادى ليتصـف هـو الاخر بالجدة والإبداع المستمر.

أما عن هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨) مؤسس فلسفة الظاهريات فقد رفض رؤيـة الظواهر فى المكان واتجه لرؤيتها فـى الزمـان،خاصـة وان الفينومينولوجيـا (أو الظاهريات) قد نشأت أساسا كتحليل للشـعور الداخلـى بالزمـان – فالشـعور عنـد هوسرل يتكون فى ثلاثة أبعاد للزمان هى التوتر والإستدعاء والإنتظار[2].ونقطة البدء عند هوسرل هى الأنا المتعالية وعالمها المتفرد وحريتها وتجربتها الحيـة التى أحالت كل الظواهر إلى تجربـة حيـة فـى الشـعور.فكـان زمانهـا هـو زمـان الذاتية الداخلى أو الباطنى.يقول هوسرل فى "تأملات ديكارتية" : " إذا كان الأمر يختص بحالة من حالات الشعور يكون فيها الموضوع المفكر فيه،موضوعا مـن موضوعات العلم،فإنه يجب أن نميز المـدة الموضوعيـة التـى تظهـر مـن المـدة "المباطنة" لعملية الشعور. فهذه المدة تنقضى على فـترات،وعلـى مراحـل زمنيـة خاصة بها"[3].

وبفضل تلك المدة المباطنة تظهر جميع "حالات الأنا التى يمكن تأملها بحسـب ترتيبها فى الزمان – على نحو متتال – أى أن لها بداية ونهاية فيـه، فـى داخـل الأفق اللانهائى والدائم للزمان المباطن.ويمكن ان نعبر عن التمييز بيـن الشـعور بالزمـان وبيـن الزمـان ذاتـه بوصفـه تمييـزا بيـن حالـة الشـعور الداخليـة فـى الزمان،وبين الأحوال الزمنية لظهوره"[4]

---

(١) المرجع السابق ص ١٩.

(٢) حسن حنفى : الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية فى : قضايا معاصرة ، حـ ٢ ، ص ٣٠٦.

(٣) هوسرل ، إدموند : تأملات ديكارتية المدخل الى الظاهريات – ترجمة و تقديم د. نازلى اسماعيل حسين . القاهرة ، دار المعارف ١٩٦٩، ص ١٥٢ .

(٤) المرجع السابق ص ١٥٤ .

إذا انتقلنا إلى فيلسوف آخر تناول التجربة الذاتية كمحور هام لفلسفته نجد هيدجر (١٨٨٩ – ١٩٧٦) – أحد أهم تلاميذ هوسرل – قد تناول مشكلة الزمانية بأبعاد جديدة فى كتابه "الوجود والزمان ".ربط هيدجر الوجود بالزمان فى علاقة جدلية انتهت إلى أن الموت هو إمكانية عدم وجود الذاتية بل هو أعلى إمكانيات هذا الوجود.فكان الموت هو المعيار الغائى للزمانية،وإمكانية ستحدث حتما فى لحظة زمنية محددة لكل إنسان، هذا المخلوق المحكوم عليه بالفناء،والذى يجب أن يواجه مصيره بمفرده فى تجربة منفردة،وكأن الوجود هو الوجود – للموت.وانتبه هيدجر إلى ما سماه "الاستباق إلى الإمكانيات الخاصة للفرد" وهى قدرة الإنية على استباق ذاتها إلى ما لم يوجد بعد – أى إلى موتها- هذه القدرة على أن تكون فى المستقبل هى التى تمكنها من الرجوع إلى زمنها المنقضى وصونه من الضياع،فكأن استشعار الموت والإحساس بالنهاية هو الذى يحيى الماضى : "إن الزمن المنقضى ينبثق على نحو من الأنحاء من المستقبل"[1].

لم يعد الزمان سلسلة من الانات متعاقبة الحلقات،ولا مسافة فاصلة بين نقطتين آنيتين مما نقيسه ونحسبه.فالمجال الزمنى هنا هو الانفتاح أو المجال المفتوح الذى تتحد فيه أبعاد الماضى والحاضر والمستقبل فى عناق الحضور[2].هذا الحضور يعنى الحاضر بلغة هيدجر، فإذا ذكرنا الحاضر فلابد لنا أن نذكر زمن الماضى وزمن المستقبل .وقد وضع هيدجر هذه الأبعاد الثلاثة فى كليتها والحياة الفردية نصب عينيه.واعتبر أن الزمان الحقيقى هو وحده هذه الأبعاد فى لحظة التصميم،وهى لحظة تحقيق الوجود الذاتى الأصيل،ليؤكد فكرة استباق الإنسان لإمكانياته الخاصة.

هكذا نجد أن كلا من هوسرل وهيدجر قد حصرا نفسيهما فى الزمان الذاتى للفرد،ولم يختلفا كثيرا عن برجسون.فالفلاسفة الثلاثة قصروا تحليلاتهم على ما

---

(١) هيدجر : مارتن : نداء الحقيقة . ترجمة د.عبد الغفار مكاوى ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٧ ، من دراسة بقلم المترجم ص ١٠٥.

(٢) عبد الغفار مكاوى : الحاضر السرمدى واللحظة الخالدة.مجلة الحكمة .ليبيا جامعة طرابلس،كلية التربية ،قسم الفلسفة والاجتماع ، العدد الثالث ، السنة الثانية ، أكتوبر ١٩٧٨.ص٣٢ .

يمكن أن نسميه زمان الذاتية الفردية.أما مشكلة الزمان التاريخى فلم تحظ باهتمام أى من الفلاسفة السابقين الذين تناولوا مشكلة الزمان.وعلى مدى تاريخ الفكر البشرى سادت دائما فكرة أن هناك زمانين : زمان الطبيعة الكمى،وزمان الوجدان الكيفى.وفى عرضنا لمشكلة الزمانية وجدنا كيف فرق الفلاسفة بين الزمانين تفرقة حاسمة وقاطعة،وان كل من أخذ بأحد الزمانين كان لابد له من إنكار الزمان الاخر.ففريق يقول بالزمان الكمى، وفريق آخر ينكره لحساب الزمان الكيفى.كان لابد من الاختيار،هذا،أو ذاك ! أما التداخل بين الزمان الكمى والزمان الكيفى فلم نجده إلا عند بلوخ .

لقد أدرك هيدجر – كما أشرنا من قبل – العلاقة بين الزمان والإمكان،ولكن من منظور الزمان الذاتى.وإذا انتقلنا الآن إلى بلوخ،فيلسوف الإمكان،فكيف ارتبط الزمان عنده بمقولة الامكان،وهى أهم المقولات فى فلسفته اليوتوبية ؟ الحق ان واقعية مقولة الامكان تتعلق بالزمان ،فليس هناك معنى للحديث عن الامكان إلا حيث يكون هناك مستقبل كما أن كل حديث عن المستقبل هو بالضرورة حديث عن الإمكان،لأن كل ما هو ممكن ولم يتحقق بعد فى الواقع لابد أن يصبح فى المستقبل واقعا،وإلا لم يمكن ممكنا بل مجرد شئ غير واقعى.فالمستقبل بحسب طبيعته وماهيته ليس إلا الوجه الزمنى للإمكان.كما أن الإمكان ليس إلا جهة ذلك الامتداد الزمنى الذى نسميه المستقبل .

٦- الزمان التاريخى عند بلوخ :

إن مشكلة الزمان التاريخى الذى تتفاوت سرعته وكثافته (من ناحية الامتلاء بالمضمون)لم يلتفت إليها أحد ممن عالجوا مشكلة الزمانية.فالزمان يتفاوت ويختلف،سواء نظرنا إليه من جهة الماضى الذى تحرك فى مراحل تطور مديدة وبطيئة أو فى مراحل ثورية متوثبة وغير متجانسة،أو نظرنا إليه من زاوية المستقبل الذى تلح عليه الإمكانات المتلاحقة وتتميز بعض لحظاته المنتظرة بشدة الإحساس بالتوقع – ويتغلغل الزمن فى الاحوال الثلاثة ويفقد طابعه "التاريخى" أو الزمنى الخالص – فقد توجد فيه " مناطق " تركيز مكثفة تتسم بالقرارات الجادة والحاسمة،بجانب مناطق أخرى مسطحة ورتيبة إلى حد

كبير.كل هذا يؤكد أن مشكلة بناء الزمان أو بنيته يجب أن تبحث في علاقتها الوثيقة بالإمكان الجديد.

يوجد عند بلوغ هذا التداخل العميق بين الزمان الفلكي والكوني الذي لا يخلو عنده من التطور والصيرورة الكيفية المتجددة، وبين زمان التجربة الإنسانية التي تصنع التاريخ البشري المتجدد باستمرار.فهو يؤكد أن مشكلة الزمان التاريخي الذي تتفاوت كثافته وسرعته وتتخذ صورا مختلفة لم تناقش بعد مناقشة وافية.والزمان بأكمله ليس هو فحسب الزمان المتتابع في خط واحد،وهو الزمان الذي يحسب بالساعات. صحيح ان الزمان يوجد مستقلا عن الانسان،ولكنه من جهة الماضي ليس مستقلا عن المضمون المتحرك المتغير الذي يمثل الزمان مجاله العيني،ولهذا لا يخلو زمان الساعة المطرد المتتابع في صورة كم مجرد ومتكرر،لا يخلو من الزمان الواقعي على اختلاف صور هذه الواقعية[1].

والزمان الكوني من منظور الماضي قد مر بمراحل تطور طويلة متجانسة،كما مر بفترات قصيرة تميزت بالتفجر وعدم التجانس.ومن ناحية المستقبل بما ينطوي عليه من إمكانيات مختلفة تنزع إلى التحقق،فإن الزمان مختلف في الحالين،ويفقد صورة التتابع المطرد في خط مستقيم.ويترتب على هذا أن كميات (آنات) الزمان المختلفة ليست متجانسة،وإنما هي في معظم الاحوال متفاوتة تفاوتا كيفيا عن بعضها البعض.ويتجلى هذا قبل كل شئ عندما نقارن بين أشكال الماضي من ناحية تاريخ الطبيعة،وأشكاله من جهة تاريخ البشرية،فنتبين أنهما لا يسيران في خط واحد .فملايين السنوات التي استغرقتها العصور الجيولوجية لم تمر بنفس الطريقة التي مر بها زمان البشر التاريخي،ولم تتتابع على سبيل المثال تتابع الحرب البلوبونيزية والحروب الصليبية.ان الزمان الجيولوجي أو بالاحرى الزمان الكوني ليس أطول بما لا نهاية له من زمان التاريخ البشري الذي نحسبه عادة بما لا يزيد عن تسعة الآف سنة. بل ان الماضي الكوني بكل

---

(١) Markun, Silvia: Ernst Bloch. S. 69.

ما تم فيه من أحداث وما احتواه من مضامين ليس مجرد ماض انقضى وإنما هو باق ومحيط بنا إحاطة هائلة[1].

يضاف إلى هذه التفرقة بين الزمان الطبيعى والزمان التاريخى،ان التاريخ البشرى نفسه توجد فيه أشكال من التاريخ الزمنى الذى يشبه تتابع الزمان الفلكى أو زمان الساعة،كما فيه عصور تاريخية متميزة من حيث بنيتها الممتلئة بمضامين التطور ومعانيه المختلفة فى الاقتصاد والفن والتقنية...الخ ومعنى هذا أنه لا يصح أن نساوى بين البناءات المختلفة للزمان فى داخل التاريخ البشرى نفسه[2]فنحن نجد فى داخل هذا التاريخ البشرى صورا مختلفة من التفاوت الكيفى والكثافة النوعية،نجد مجالات إمكان تتميز بقدر عال من الحسم والالتزام،بجانب مجالات أخرى شديدة التسطح والاستواء.هناك أزمان تميزت بتجانس شديد وأزمان أخرى وقعت فيها تصادمات مروعة.ولذلك يجب التفكير فى البنية الزمنية المرنة فى التاريخ بالمقارنة بتصور المكان فى هندسة ريمان (١٨٢٦ - ١٨٦٦) الذى وضع نسقا لهندسة لا اقليدية،هندسة ربطت المكان بالمادة وجعلته متغيرا تبعا لتغيرها.هذا التصور المرن للمكان عند ريمان يجعلنا نتصور مفهوم الزمان التاريخى تصورا مرنا.فاعتماد المكان على المادة أو الموضوع المادى الذى يحل فيه ويغير مقاييسه - طبقا لهندسة ريمان - لم يجعل من المكان شكلا متجانسا وساكنا،بل أصبح متعلقا بالحدث المادى المتغير.. ولذلك فإن التوزيع والحركة المختلفة للمادة فى الكون هى التى تحدد المقاييس المكانية المختلفة عن المقاييس الاقليدية[3].

هذا التصور يمكن أن يطبق بالمماثلة على مفهوم الزمان التاريخى الذى يختلف فيه توزيع المادة،بذلك يمكن أن نتصور الزمان التاريخى ذا اتجاه وقابلا للانحناء والانكماش أو الامتداد، أى متغيرا بحسب المضامين التى يملأ بها .[4]ان تقسيم الزمان الإنسانى - على حسب الاحداث - إلى عصور قديمة ووسيطة وحديثة

(١) Ibid : S. 69.

(٢) Ibid: S.69.

(٣) Bloch : Tübinger Einleitung in die philosophie S. 131-132.

(٤) Ibid: S.133.

لا يجعل منه زمانا تاريخيا،لأنه يظل زمانـا تأريخيا ،فليس التأريخ ولا الكتابة التاريخية هى التى ميزت وحددت الأبنيـة الزمنيـة، بل أنظمـة الوجود والوعى التاريخى،وذلك مثل زمان العمل الذى يقاس بحسب الإنتـاج الـذى يتحقـق فيه،والزمان الإبداعى فى الموسيقى والشعر وأشكال العبارة،كالزمان المتطاول فى "الفوجة" Fuge ، والمتوتر فى السوناته،وزمان الدراما.وللحضارات أيضا زمنها المختلف والخاص بها كما يتجلى فى أساطيرها ودياناتها، كالزمـان الإغريقى الذى هو بلا مستقبل،والزمان المسيحى المستقبلى[1]. كذلك هناك زمان اللحظات الممتلئة أو "الكايروس" Cairos . من هنا يختلف بناء الزمان التاريخى، زمان الأحقاب والعصور الممتلئ،عن زمان الساعة المتجانس. ان تقييم هذه الأبنية الزمنية التاريخية – التى تستمر بالتطور الاقتصادى والتقنى والفنى – يكون حسب الهدف الذى يغير هذه الأبنية نفسها ويفاضل بينها بما يماثل الزمان "الريمانى" الذى تتعدد أبنيته بحسب تعدد وتغير مضامينه وأهدافه،كما يسمح بالتفرقة بين زمان ما قبل التاريخ – جيولوجيا وكوزمولوجيا – وبين الزمان التاريخى الإنسانى الحضارى،وهو الزمان الكيفى الكثيف فى بنائه[2].

إن الزمان كالهيكل العظمى،والبنية الزمنية لا قيمة لها فى حد ذاتها.فالزمان التاريخى – كما سبق – لا يعرف بنية زمن الساعة المجردة المحايدة،لأنه يتغير حسب مضمونـه التاريخى والإنسانى،ولأن بنية الزمان التاريخى المتطور لا تنفصل عن بنية الحياة الاجتماعية[3].والتصور الجدلى للزمان يسمح بتصور العمليات المتطورة والمتغيرة فيه.وهذا التصور الجدلى يختلف بالضرورة عن التصور السكونى للزمان،وهو تصور إقليدى صورى.فالتطور لا يتم فى شكل تسلسل زمنى متجانس،بل يدور فى مستويات زمنية متداخلة ومتقاطعة.والزمان فى سياقه الواقعى يتميز دائما بالانفصال وعدم التجانس حتى بين لحظاته المتزامنة أو المتعاصرة،ويمكن أن نتصور أزمنة مختلفة متعاصرة فى أماكن مختلفة.فاليوم الذى سقطت فيه القنبلة الذرية على هيروشيما ينتمى لنظام تاريخى مختلف عن نفس اليوم الذى عاشت فيه الولايات المتحدة أو أوربا بعيدين عن

---

(١) Ibid: S.134.

(٢) Ibid.S.135-136.

(٣) Ibid.S.136.

تلك الكارثة المدمرة التى حددت المستقبل فى الحالين بصورة مختلفة.والحياة فى قرية هندية بسيطة فى إيقاع سرعتها مختلفة عن الحياة فى مدينة أوربية كبيرة.كما أن التاريخ فى عشيرة أفريقية يتميز بزمانية مختلفة عن تلك التى نجدها فى مجتمع حديث متطور،فكأن هناك مستويات وصورا مختلفة للتزامن من النواحى التقنية والاقتصادية والاجتماعية والروحية تنطوى فى ذاتها على صور أخرى من عدم التزامن .[1]ونستطيع ان نقول إن الفترات الزمانية المتعاصرة من الناحية التاريخية تنطوى فى نفس الوقت على اختلافات كيفيه فى داخل العصر الواحد،أى أن هناك عدم تعاصر فى داخل التعاصر،وكأن الحاضر التاريخى يتميز بمستويات وطبقات مختلفة.

إن بنية الزمان التاريخى المتطور تتم فى إطار وحدة كونية - إنسانية تظل فى حالة صيرورة متنوعة الأشكال،وكأن هذه الوحدة التاريخية والكونية الفعالة والمتطورة هى الشكل الزمنى للهوية،أى هى صيرورة اتحاد الذات البشرية والطبيعة الكونية فى الزمان صوب الكلى والجديد النهائى.هذه الوحدة التاريخية والكونية تكون كالبذرة فى حالة بدء،وتكون مستمرة لكى تتطور باستمرار نحو حالة من "عدم الاغتراب" فى علاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة.بذلك لا يكون الزمان محايدا ولا خارجيا أبدا بالنسبة لمضامينه المتغيرة المتنوعة.وهو باعتباره أسلوب الوجود المفتوح للمضامين وللحركات والعمليات المادية يشارك فيها مشاركة مرنة،كما يحدد عن طريقها - على هيئة عصور تاريخية ومناطق حضارية - تحديدا ماديا[2].

هكذا قدم بلوخ تصورا لمشكلة الزمان يتفق مع رؤيته الجدلية لكل ما يدور على المستوى الإنسانى ، الكونى.فإذا كان المكان والزمان بعدين هامين لتحديد الوجود،فلابد من فهمهما فهما غير تقليدى،وإذا كان الوجود متغيرا وغير ساكن، فلابد أيضا أن يكون ما يحدد هذا الوجود متغيرا متحركا وغير ساكن.وقد استطاع بلوخ أن يربط جدل الزمان - كأحد بعدى الوجود - بمقولة الإمكان، فالآن الذى يوجد فيه "ما لم يوجد بعد "ليس هو الحاضر تماما، لأن الآن يتضمن

---

(١) Holz, Hans Heinz: Ernst Bloch.127.

(٢) Bloch: Tübinger Einleitung in die philosophie S.137 - 138.

الماضى والمستقبل معا.يصدق هذا – من وجهة النظر الجدلية– على كل أشكال الوجود التى يمكن التعرف على صيرورتها وتفانيها، كما يستحيل أن ينفصل فيها الجانب المنطقى عن الجانب التاريخى.وهذا ما عبر عنه مفهوم بلوخ عن الزمان ،وهو مفهوم تأثر إلى حد كبير بأهم أفكار النظرية الماركسية ألا وهى فكرة المقايضة،وان كان قد تجاوز النظرية إلى آفاق أرحب وأوسع بكثير،فتفرقته بين زمن الساعة ،المتواتر أو المتجانس فى مقاييسه الكمية تنبع – فى رأينا – من فكرة المقايضة أو القيمة المتبادلة للسلع،وهى التى تسوى تسوية كمية من ناحية السعر بين أشياء مختلفة فيما بينها اختلافا شديدا من الناحية الكيفية.ان الزمان لا تتتابع فيه الأحداث واحدا بعد الآخر كما لو كان قناة أو أنبوبة طويلة تتلاحق فيها أحداث التاريخ بالتدريج،وليس الزمان مخططا مجردا للتغير،وإنما هو المجال العينى المرن لهذا التغير.

ولما كان الزمان يتغير وفق نوع التغير وطريقته ومضمونه،أى أنه هو الزمان المتغير بحسب المضامين التى يملأ بها،ولما كان بلوخ يتصور زمان العمل بأنه هو الذى يقاس بحسب الإنتاج الذى يتحقق فيه،فان هذا التصور يمثل أيضا–فى رأينا – أثر الفلسفة الماركسية عليه فى فكرة من أهم أفكارها وهى "القيمة"، فالقيمة الحقيقية للسلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها،وتقدر هذه القيمة تبعا للزمان المخصص لإنتاج السلعة،وربما كان هذا سببا فى انه لم ينظر إلى المكان – وليس الزمان فقط – نظرة تقليدية.فلم يتصور المكان – كما فعل أرسطو مثلا – وكأنه وعاء هائل أو حقيبة كبيرة تحتوى الأشياء والأحداث التاريخية،بل تصور المكان الذى يتشكل فيه الوجود تصورا غير تقليدى،أى فى إطار ما يسمى بمكان "ريمان" ذى الأربعة أبعاد الذى قامت عليه نظرية النسبية العامة لأينشتين،وهو مكان طيع بالنسبة للاحداث المادية التى تتفاعل فيه،ومن ثم تختلف مقاييس هذا المكان ولا تتحدد بمقياس واحد،لأنه يعتمد اعتمادا كليا – أو سببيا – على المادة ويتغير بتغيرها.كذلك فإن الزمان عند بلوخ أسلوب وجود مفتوح على المضامين المادية،فهذه المضامين هى التى يتحقق فيها اتحاد الذات والموضوع تحققا جزئيا،وهى التى تمتلئ بها لحظات متميزة فى التاريخ بما تحويه من تغير وجدة وإبداع.فما هى اذن هذه اللحظات، والى أى مدى امتلأت

بالخير الاسمى ؟ وهل كانت لحظات ممتلئة بحق،أم كانت إعدادا للحظات أو بالأحرى للحظة أخرى بذاتها يقصدها بلوخ،وما هى هذه اللحظة المقصودة ؟

ثالثا : اللحظة الممتلئة :

يسعى بلوخ للوصول إلى اللحظة الممتلئة،تلك اللحظة التى يتحد فيها الذات والموضوع،ويتحقق فيها الوجود الاسمى. وهو يفتش عن هذه اللحظة فى معنى أو مغزى الأعمال الأدبية فى التراث الأدبى العالمى، وفى البناء السيمفونى للموسيقى التى يعدها أهم الفنون التى يتحقق فيها الوجود الأسمى،كما يتتبع الحضارات البشرية القديمة والحديثة التى وجدتها فى لحظة الموت،والحضارات التى وجدتها فى الدين،وأخيرا يلتمس اللحظة الممتلئة فى الخير الأسمى.لكن إلى أين انتهى بلوخ بعد رحلته الطويلة فى تاريخ الفكر والحضارات البشرية المختلفة ؟ أين وجد اللحظة الممتلئة ؟ وكيف يتحقق فيها الوجود الأسمى ؟

١- اللحظة الممتلئة فى المغزى الأدبى :

يستعرض بلوخ بالدراسة والتحليل العديد من الأعمال الأدبية التى تجعل من اللحظة محورا لها،ساعية بذلك إلى تحقيق الوجود الأسمى أو الاقتراب منه.أهم هذه الأعمال وأكثرها قربا من عقل بلوخ ووجدانه ومن لحظته الممتلئة التى تنشد هذا الوجود الأسمى،قصيدة جوته الدرامية الكبرى "فاوست" ثم يقارن البحث بين اللحظة التى جربها فاوست وبين اللحظة فى عمل أدبى آخر وهو "دون كيشوت" لسرفانتيس، وأخيرا يتتبع تطور الوعى اليوتوبى فى فاوست بالمقارنة مع تتبع مراحل الوعى فى ظاهريات الروح لهيجل.

لاشك أن جذور فلسفة بلوخ راسخة فى التراث الألمانى برمته.يتساوى فى هذا الفلسفة بمدارسها المختلفة،والأدب بكل فروعه،والموسيقى بتنوع أشكالها، والفنون التشكيلية والمعمارية على اختلافها،والشعر فى شتى صوره.وعلى الرغم من ذلك لم نجد فيلسوفا أو أديبا أو موسيقيا أو فنانا أو شاعرا قد ترك بصماته بوضوح كامل على فلسفة بلوخ مثلما فعل جوته شاعر الألمان الأكبر.فقد تمثل بلوخ كل أعماله،وتغلغلت فى كيانه وسيطرت على عقله ووجدانه،مما دعا بعض الباحثين إلى القول بأن مفتاح بلوخ الأدبى يكمن فى

فاوست جوته التى كان بناؤها حاضرا فى كل اجزاء مبدأ الأمل التى امتلأت بإشارات واضحة أو مضمرة لهذا العمل الكبير[1]. ولا نبالغ إذا قلنا إنه لا يخلو فصل من فصول "مبدأ الأمل" من ذكر جوته والاستشهاد بنصوص من أعماله أو أبيات من شعره.

إن جوته فى رأى بلوخ مثال على حضور العقل Presence of mind فى اللحظة.وهو من الشخصيات النادرة فى التاريخ التى تملك قدرة غير عادية على الاتصال الحقيقى باللحظة من خلال التجربة،أى لديهم القدرة على الفعل فى اللحظة.ويتمتع جوته أيضا برؤية عينية ثاقبة لواقع اللحظة غير الملحوظة أو غير المرئية التى ليس لها امتداد تاريخى،ويشهد على ذلك عبارته الشهيرة لحظة تقهقر الجيوش البروسية أمام الجيش الفرنسى: "اليوم ومن هنا تبدأ مرحلة جديدة من تاريخ العالم،ويمكنك أن تقول انك حاضر فى بدايتها". غير أن هذه اللحظة الحاضرة أو اللحظة المعاشة التى تشير إليها عبارة جوته ليست هى الوجود الحقيقى،لأنها – فى حد ذاتها – لحظة مظلمة لم تسلط عليها الأضواء وليست منفتحة على المستقبل .[2]والظلام الذى يحيط بها أو يغلفها يمكن أن ينقشع ان عرفنا الأمل أو الجديد الذى يكمن فيها، ولهذا يجب النظر إليها نظرة يوتوبية نتجاوز فيها اللحظة المظلمة إلى لحظات أخرى نستشرف فيها المستقبل.

يرى بلوخ فى كل من حياة جوته وأعماله مثالا على هذا التطور اليوتوبى.فهو يجد فى "آلام فيرتر" من أعمال جوته المبكرة حالة يوتوبية للمشاعر،لكنها يوتوبيا من النوع السلبى أودت بحياة صاحبها ودفعته للانتحار. ثم تطور الوعى اليوتوبى عند جوته فلم تعد شخصيات رواياته مستعدة لتقبل الأشياء كما هى،بل هجرت العواطف غير الناضجة،وتفجرت بعواطف اكثر حدة وتحديا.تركت تلك الشخصيات المعاناة السلبية،وعبرت عن نفسها بالتمرد والمعارضة،وتخلت عن مواقفها السلبية من المجتمع.وجاء هذا التحول عند جوته مع حركة "العصف والدفع" فكانت مسرحيات "بروميثيوس" و "جوتس فون برليشنجن" و " اجمونت" وغيرها من قصائده وأعماله.وتحول قلق جوته من قلق الشباب المندفع إلى قلق

---

(1) Neville plaice, Stephen plaice, paul knight : The principle of Hope. Translators Introduction.V.I.p.XXX.

(2) Bloch : p.of H.V.I.294.

الإبداع أو الإنتاج، كما تحول معه القصد اليوتوبى إلى قصد السمو أو الجلال Intention of Sublimity كما يتضح من هذه الأبيات:

حنين عذب يستعصى على التفسير

دفعنى لعبور الغابة والتلال

وعندما كانت آلاف الدموع تحرقنى

كنت أشعر أن عالما يرتفع فى داخلى (١)

إن خيال جوته الشعرى المبدع قد خلق له عالما ثانيا،ولكن هذا الخيال ليس من قبيل الخيال الذى يحلق فى الأفق بعيدا عن الواقع،وإنما هو "خيال موضوعى مغروس فى ظروف يوتوبية لا تبعد عن الواقع ولا تفارقه.بل إن واقعية جوته ليست واقعية سطحية تلمس قشور الواقع فقط،وإنما تجد فى كل أشكاله التى يظهر فيها تشبيها أو استعاره تدل على الوجود اللامتناهى.وعلى الرغم من هذه الواقعية التى تطبع حياته وانتاجه بطابعها،نجد فى عالمه أشياء تظل دائما مجرد رغبة أو شوق لم يتحقق أبدا،وربما بدا هذا واضحا فى شخصية "مينون" الغامضة فى رواية "فيلهلم ميستر". فقد ظلت هذه الشخصية رمزا للشوق ولم تهبط عواطفها على الأرض ولم تظهر للوجود(٢).والى جانب الشوق أو الرغبة التى تظل على مستوى الرغبة،نجد لديه رغبات تشعرنا بقدراتنا الداخلية كما يقول جوته فى الكتاب التاسع من سيرة حياته "شعر وحقيقة" : "ان رغباتنا هى احساسات مسبقة بالقدرات الكامنة فينا،وهى تدل على ما سوف نتمكن من تحقيقه،وما نقدر عليه و نرغب فى عمله يتمثل لخيالنا على أنه يقع خارجنا وفى المستقبل،ولهذا نشعر بالشوق الى ما نتملكه بالفعل بطريقة خفيه.ومن ثم يحول التوقع الحار الممكن الحقيقى إلى واقع متخيل.وإذا كان هذا التوجه يعبر عن جزء محدود من طبيعتنا،فإن كل خطوة نخطوها فى مسار تطورنا ستحقق جزءا من رغبتنا الأولى أو سيصحبها تحقيق جزء من رغبتنا الأولى.وحين تكون

---

(١) Coethe : Faust I., 775-778.in p.of H.V.III.P.980-981.

(٢) انظر مقال "هل تعرف البلد البعيد،د.عبد الغفا رمكاوى فى البلد البعيد،القاهرة،دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧ .ص ٧٠ – ٨٧.

الظروف مناسبة يسير التحقيق فى خط مستقيم، وإذا لم تكن مناسبة يتم التحقق تبعا للاتفاق والصدفة بحيث نرجع مرة بعد المرة إلى الخط المستقيم".[١]

ويظل العالم عند جوته بعيدا عن الاكتمال ولم يأخذ شكله النهائى.وتظل عبقريته فى حالة تطور إبداعى ، حتى إذا وصلنا إلى أهم وأكبر أعماله ، وجدنا فاوست هو المثال الأسمى للرجل اليوتوبى . ذلك أن فاوست هو الرمز المجسد للقلق،وفيه يكتمل القلق اليوتوبى،انه المغامر إلى ما وراء الحدود،والمخاطر للبحث عن الجديد.وفاوست هو كذلك رمز التعطش الدائم للمعرفة،وقد كان دائما يزداد غنى بتجربته التى تقوده إلى ما وراءها.فى فاوست تنطلق الإرادة الثائرة،إرادة القصد،وتتحقق بالمعنى الجدلى مرحلة التوسط بين الذات والعالم.وتتشكل هذه الإرادة فى العالم ومن خلاله للوصول إلى القصد اليوتوبى– الذى تريد فلسفة بلوخ بلوغه – أى إلى اللحظة الممتلئة Fulfilling Moment ، لحظة الوجود الكامل والمطلق[٢]. هذه اللحظة الممتلئة هى موضوع فاوست بأكملها،منذ أن عقد الرهان مع الشيطان وانطلق لاهثا – بنفس الإرادة التى عقد بها الرهان – للبحث عن تلك اللحظة التى يمكنه أن يقول لها " تريثى قليلا،فما أجملك" ولكنه لم يصل إليها أبدا. إن الذات لا تنظر فى هذه اللحظة إلى نفسها، وإنما تنظر إلى العالم الخارجى وتتمرس بتجربته،وتظل محاطة بالعالم. ويغامر فاوست بعباءته السحرية وينطلق فى العالم،إلى ما وراء كل شئ، وتجربته مع العالم هى بمثابة رحلة جدلية متصلة.فكل لذة يحققها تلغيها رغبة جديدة تستيقظ فى داخله،غير أن اللحظة الجميلة التى يمكن ان يتوقف عندها لا تأتى أبدا.

لم يبحث فاوست عن فكرة مجردة،بل تحولت الفكرة عنده إلى تجربة عينية.فمنذ "حانة أورباخ" فى القسم الأول من فاوست الى "شعب حر على أرض حر" فى نهاية القسم الثانى،نجد ألوانا من الصراع وتجارب عديدة للبحث عن الوجود الأسمى .[٣] لقد أعطى جوته الرهان صياغة يوتوبية عميقة تتجاوز الوجود هنا لتصف الوجود هناك،أى الوجود الأسمى فى العالم.وتظل لحظة السكون

---

(١) جوته : شعر وحقيقة (c.f.Bloch : p.of H.V.III.P.998)

(٢) Bloch: p.of H. V.III.p.1013.

(٣) Ibid: p. 1013-1014.

والاستقرار غائبة في فاوست.وحتى عندما يتكلم في النهاية عن أرض فردوسية، تظل اللحظة وكأنها بلد آخر انسانى. ان مضمونها أيضا هو القصد البشرى. وهى لا تشترك فى شئ مع اللحظات العابرة التى يعيشها الإنسان من يوم لآخر،فالإمساك بالذات والسيطرة على الوجود مختلفان كل الاختلاف عما تقوله الحكمة القديمة تمتع بيومك ,Carpe diem ، ولو لم يكن الأمر كذلك لانتهت فاوست فى "حانة أورباخ". معنى هذا ان لحظات المتعة العابرة التى مر بها فاوست لم تكن هى لحظات الوجود الحقيقى،وأن التمتع باللحظة الأسمى يأتى فى النهاية. ويؤكد هذا أن الفعل الأخير الذى يقوم به فاوست ينطلق من روح التفانى التى يحملها للبشر، أى من قربه الشديد من الإنسان. هنا يتحول الكون الأكبر إلى شعب حر على أرض حرة.وهنا يتحقق المعنى أو المغزى من كل هذه الدراما الكونية. وكأن لحظة العمل الأخيرة تجمع العالم كله فى نقطة واحدة.وبهذا يثبت فاوست فى النهاية أن كفاحه أو سعيه غير المشروط لم يكن سعيا إلى اللامتناهى بالمعنى الذى قصده هيجل من اللامتناهى السئ. ولم يكن أيضا هو الله المتعالى.[١]

إن الدراما الإنسانية الحقة التى يصورها فاوست فى النهاية التى يجرب أو يستشعر فيها اللحظة الأسمى هى التى تلخص مغزى النهاية.فالخير الأقصى لم يتجه إلى إله متعال أو إلى عالم متعال مطلق، وإنما اتجه إلى مملكة الإنسان،لأن اللحظة الفاوستية خالية من أى طبيعة متعالية، ومطبوعة بشكل واضح بالطابع الإنسانى. إن الكفاح والسعى والقصد النهائى فى نهاية فاوست هو هذا المغزى الإنسانى للحظة إنسانية.ففعل فاوست الأخير (وهو حفر القناة واستخلاص أرض جديدة من البحر لتأسيس أرض حرة يعيش عليها شعب حر) هو ذروة الاقتراب من البشر[٢]، واللحظة الفاوستية التى يتم فيها هذا الفعل تتميز بطابعها اليوتوبى الإنسانى إلى أقصى حد. وهذا الجانب الإنسانى الذى يظهر فى نهاية فاوست يصب فيه كل قلق البدايات وكل قلق فاوست .فالبداية ــ كما يقول جوته ـ متضمنة فى النهاية، كما أن النهاية تتضمن البداية.وكأن الجملة التى

---

(١) Ibid: p.1015-1016.

(٢) Ibid: p. 1016.

يخاطب فيها فاوست اللحظة بقوله : " تريثى قليلا، فما أجملك" هى التعبير عن السعى إلى اللحظة الممتلئة، وان كان هو نفسه سعيا مطلقا لا تشبعه أية لحظة،لأن العبرة فى فاوست كلها ـ كما تتجلى فى النهاية – هى ان فاوست استشعر هذه اللحظة الحقيقية ولم يصل إليها أثناء قيامه بعمل إنسانى يهدف إلى قيام شعب حر على أرض حرة . لذلك لم تكن هذه اللحظة – كما سبق أن قلنا– غاية تصب فى مطلق إلهى ولا فى عالم متعال على الرغم من كل الدوائر السماوية التى تحيط بالنهاية. فالسماء فى خاتمة فاوست – كما يقول الباحثون المحدثون – لا علاقة لها بالسماء المسيحية، وخلاص أو نجاة فاوست ليست خلاصا بالمعنى الدينى[1]. واستخدام جوته للرموز الدينية فى خاتمة فاوست لا يعنى انه يقصد المعنى الدينى الذى يعطيه الدين لهذه الرموز[2].

نجد عند جوته فن التركيز على اللحظة الحاضرة والإحاطة الواعية بقيمة اللحظة [3]فيقول على لسان فاوست:

عندئذ لا تتطلع الروح إلى الأمام وإلى الوراء

إذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء[4]

لكن هل يتوقف الزمان عند هذه اللحظة بحيث لا ينظر إلى الأمام ولا إلى الوراء كما قد يفهم من هذا البيت ؟ أن اللحظة الحاضرة التى يعنيها جوته ترمز إلى الماضى والمستقبل،بل هى رمز الأبدية.ويدرك جوته الثراء الداخلى للحاضر والشمولية التى تنطوى عليها اللحظة الحاضرة .وبتحديد الحاضر يتسع الإحساس لابعاد العالم – فعندما يركز المرء تفكيره على الحاضر يكتشف أن الحاضر نفسه يحتوى على الماضى والمستقبل حيث انه المعبر الفعلى الذى يتم

---

(١) جوته : فاوست.ترجمة وتقديم د.عبد الرحمن بدوى .الجزء الأول المقدمة الكويت،وزارة الأعلام ،من المسرح العالمى – يناير ١٩٨٩.من مقدمة المترجم ص ٣٠٢.

(٢) المرجع السابق ٣٠٤ .

(٣) بير هاردو : فى الحاضر وحده سعادتنا .ترجمة موسى بدوى.مركز مطبوعات اليونسكو ،مجلة ديوجين . العدد ٧٧ د .ت ص ٦٠.

(٤) الترجمة الشعرية عن بيير هاردو.المقال السابق ص ٦٠ ،وهى عن البيت رقم ٩٣٨١ فى القسم الثانى من فاوست.

فيه الفعل وحركة الواقع[1] ويقول جوته في حديث له مع ايكرمان : "تمسك بالحاضر جيدا ، فكل مناسبة فيه وكل لحظة،ذات قيمة لا نهاية لها،إذ أنه هو الذى يمثل الأبدية كلها.[2] ومعنى هذا أن العبرة من فاوست هى ان اللحظة الحقيقية، إذا كان من الممكن أن يجربها الإنسان ،لن تكون لحظة متعة عابرة،وإنما هى لحظة عمل يوتوبى انسانى مكرس للبشر وقادر على تأسيس حريتهم وسعادتهم.

أ - اللحظة بين فاوست ودون كيشوت :

تناول بلوخ العديد من الأعمال الأدبية الشهيرة التى تسعى شخصياتها للبحث عن مغزى الوجود فى اللحظة،وتملك إرادة الفعل فى اللحظة،تلك اللحظة التى تتوافق فيها العوامل أو الشروط الداخلية مع العوامل أو الشروط الخارجية لتكون لحظة ممتلئة أو لحظة يتحقق فيها الوجود الأسمى للإنسان.ودون كيشوت من أهم الشخصيات الأدبية - بعد فاوست - التى سعت لهذه اللحظة. ويعقد بلوخ مقارنة بين نوع اللحظة فى كل من "فاوست" و "دون كيشوت"،فكل منهما يحلم بالوصول إلى اللحظة التى يحقق فيها وجوده الأسمى.وكل منهما يملك الإرادة لتحقيق هذا الحلم،لكن أى نوع من الإرادة تلك التى تسلح بها كل منهما ؟ ان إرادة فاوست هى الإرادة الثائرة التى انطلقت ثوريتها من داخل فاوست إلى العالم الخارجى،وتوسطت هذا العالم واستوعبت ظروفه وشروطه الموضوعية،وتمرست بتجربته،وظلت فى حالة انتقال من تجربة إلى أخرى ومن لحظة إلى أخرى. وهذه الإرادة الثائرة هى التى جعلت صاحبها يأتى بأفعال شجاعة ويسعى سعيا لا هوادة فيه لتحقيق الحلم.

أما عن إرادة "دون كيشوت" فهى من نوع الإرادة الضعيفة التى لم تستطع التوسط مع العالم الخارجى،بل انحصرت ثورتها فى نفسها فقط.[3] لقد أخفقت إرادته فى التوسط لأنها لم تع ظروف العالم الخارجى.وبالتالى لم تستوعب الواقع الذى تعيش فيه.ويعود السبب فى هذا إلى أن دون كيشوت الذى يعيش فى

---

(١) المرجع السابق ص ٧٩.

(٢) انظر نص الحديث عند بير هاردو فى المقال السابق ص ٦٠.

(٣) Bloch: p.of H.V.III.p.1034.

القرن السادس عشر،استمد أحلامه وآماله مما قرأه فى كتب القرن الثالث عشر،فاشتد شوقه إلى البطولة والفروسية التى سادت ذلك القرن،وانطلق فى رحلاته وتجواله ومغامراته يتصرف فى الحياة اليومية بعقلية القرن الثالث عشر.فبدا كشبح من لحم ودم يأتى بأفعال باعثة على الضحك والسخرية،ويتصرف بمنطق عصر مختلف عن عصره،ولم يفهم التغير الأيديولوجى الذى طرأ على عصره [١]. انفصل دون كيشوت عن الواقع العينى الذى كان يعيش فيه،فكانت مغامرته إلى الماوراء مفارقة تاريخية اجتماعية.ولهذا السبب عينه لم تؤت تجربته فى العالم ثمرة إيجابية،ولم يصل للحظته المنشودة أبدا.

بنى دون كيشوت لنفسه جسرا بين الواقع الموجود والوجود الأسمى الذى يسعى للوصول إليه،ولكن إرادته لم تتوسط مع العالم الخارجى أو التاريخى،ولم يدرك الممكن الموضوعى فيه.[٢] ولذلك افتقد المعرفة بعصره الذى يعيش فيه،اى افتقد المعرفة بالواقع الحاضر.واتجه حلم اليقظة لديه إلى العصر الذهبى القديم،وبمعنى آخر لم يتجه التوقع – الذى يميز حلم اليقظة – إلى الأمام ولا إلى المستقبل،بل تقهقر إلى الوراء إلى الماضى،وراح يتبع صورة مضت ولن تعود أبدا، ولم تكن هذه صورة الحلم بحياة أفضل فى المستقبل،بل الحلم بفروسية وبطولة العصور الوسطى التى انقضت،دون أن يدرك دون كيشوت التغيرات والتقلبات التى حدثت فى عصره. ويعزو بلوخ إخفاقه هذا إلى نزعته المثالية المجردة التى فصلته عن عصره فأتى بأفعال تبدو جنونية لمعاصريه[٣]. ولم يصل دون كيشوت إلى لحظته الممتلئة والمنشودة إلا على فراش الموت، عندما عرف حقيقة نفسه لأول مرّة فى اللحظة الأخيرة من حياته، وهى لحظة اليقظة الحقيقية فى حياته،ولحظة المعرفة التى حلقت فوق رأسه على فراش الموت وأفاقته من الوهم الذى سيطر عليه طوال عمره.كانت تلك اللحظة الكبرى ذات مغزى وفيها تحولت يوتوبيا دون كيشوت إلى يوتوبيا عينية،على النقيض من اليوتوبيا المجردة التى صاحبت خياله طوال رحلاته،وجعلت منه مثالا للرجل

---

(١) Ibid: p.1036.

(٢) Ibid: p.1050.

(٣) Ibid.p.1042.

الذى لم يتعلم شيئا من العالم ولا من التجربة[1]، وذلك على خلاف فاوست الذى ظل يتعلم من تجاربه فى العالم منذ أن عقد الرهان مع الشيطان.

ب - **الجدل بين فاوست " وظاهريات الروح " :**

يعقد بلوخ موازنة بين ما نلمسه من جدلية فى رحلة "فاوست" وبين الرحلة الجدلية للروح المطلق عند هيجل فى "ظاهريات الروح".[2]وإذا كانت فاوست تلخص فى حياة فرد واحد وتجاربه ومصيره تطور البشرية كلها، فان ظاهريات الروح تلخص المراحل التى قطعها الوعى البشرى فى مجرى التاريخ.انها رحلة تصاعدية لكل منهما، تبدأ من الذات إلى العالم الخارجى الواسع ، ويتغير فاوست مع العالم، كما يتغير العالم مع فاوست. هذا التبادل بين الذات والموضوع هو رحلة الخروج من الذات والابتعاد عنها من خلال التجربة فى العالم،لترتد مرة أخرى إلى ذاتها فى لحظة الوجود الأسمى.

يبدأ البناء الجدلى لكل من فاوست والظاهريات من الحس المباشر ،أى من المرحلة الحسية ،فهناك تناظر بين مراحل المعرفة فى كل من فاوست والظاهريات،فمروج الأزهار بعد جريتشن فى القسم الأول من فاوست - حيث انغمس فى كل ألوان المتع واللذات الحسية - تمثل المرحلة الحسية للمعرفة فى فاوست،ثم الانتقال إلى مرحلة عقلية وفكرية أعلى فى تأمل الجمال الخالص واستحضار التراث كما فى سلسلة الجبال العالية فى الفصل الرابع من القسم الثانى،فبعد أن عادت هيلين إلى عالمها السفلى،طار فاوست بردائه السحرى وحط على جبال عالية، وهناك يصعد فاوست من المجال الحسى الجمالى إلى المجال الأخلاقى [3]. ويصرح جوته نفسه بهذا التدرج المعرفى فى حديثه مع ايكرمان فى ١٨٣١/٢/١٧ حين يقول :"ان القسم الأول ذاتى تماما ،فكل شئ انبثق عن شخص أنانى شهوانى،أما فى القسم الثانى فلا يكاد يوجد فيه أى

---

(١) Ibid: p.1048.

(٢) محاولة بلوخ لعقد موازنة بين عمل شعرى (فاوست) وآخر فلسفى (ظاهريات الروح) ليست هى المحاولة الأولى من نوعها،فقد سبقه فى عقد هذه الموازنة صديقه جورج لوكاتش فى كتاب بعنوان "جوته وعصره" انظر الترجمة العربية لبديع عمر نظمى.بيروت،دار الطليعة ،١٩٨٤.

(٣) جوته : فاوست ،الترجمة العربية السالفة الذكر من مقدمة المترجم جـ ١ ص ٢٦٩.

عنصر ذاتي،بل يتجلى هاهنا عالم اعلى وأوسع وأنصع لا مجال فيه الشهوات[١] ومن أقوال أخرى لجوته يؤكد ان القسم الأول ذاتي وجداني،والثاني عقلي موضوعي[٢] وهذا أيضا ما عبر عنه جوته على لسان مفستوفيلس في حديثه مع فاوست :

ستشاهد العالم الصغير،وبعد ذلك العالم الكبير[٣]

وتلك هي المستويات أو الخطوات المعرفية للفكرة التي تجعل كلا من الظاهريات وفاوست متشابهين من الناحية المنهجية [٤]حيث تتطور المعرفة بالذات إلى المعرفة بالكون،كما تتجلى الرغبة في كل منهما في أن يدرك الإنسان ذاته باعتباره سؤالا ويدرك العالم باعتباره جوابا. ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن العالم في العملين هو السؤال وأن الذات هي الجواب.فالذات تعاود رحلتها داخل الموضوع (أي العالم) لتلتمس فيه الإجابة من خلال الموضوع نفسه،كما انها بتجربتها لهذا الموضوع تصل إلى مستوى جديد من الذاتية [٥] فليس فاوست الذي ينطلق على سجيته في "حانة أورباخ" هو نفسه فاوست الذي يتمتع بالسلطة في قصر الإمبراطور.يختتم هيجل ظاهرياته بقوله : "وعندما يبدو في النهاية أن العقل يبدأ عملية خلقه من جديد من البداية، فالواقع انه يبدأ في هذه الحالة من مستوى أعلى (...) ان هدفه هو الكشف ،هو إلغاء لعمقه أو امتداده وهو سلبية هذه الأنا التي كانت وجودا في ذاته"[٦].

والواقع ان مسار فاوست مرتبط بهذا المسار، إذ أن ذات فاوست تمتد لتصبح هي ذات الجنس البشري كله.لقد سعت هذه الذات إلى أن تتصل بكل شئ حتى بروح الأرض ،وكأن فاوست هو الذات الفاعلة داخل العالم بأسره،وكأنه يتطور في كل اشكال هذه الفاعلية داخل العالم. فالنهاية في كل من فاوست

---

(١) نص حديث جوته بالمرجع السابق ص ٣٠٧-٣٠٨.

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٩.

(٣) جوته : فاوست .الترجمة العربية جـ ٢ ،النص المسرحي الأول ز ص٧٨.

(٤) Bloch: p.of H.V.III,p.1019.

(٥) Ibid: p.1018.

(٦) Hegel: The Phenomenology of Mind p.808.

والظاهريات كانت متضمنة فى البداية بحيث أن الرحلة بكل مراحلها كانت نوعا من الفض المتدرج لتلك البداية.ولكن الذات التى يعود إليها فاوست والبداية التى ترجع إليها الظاهريات فى نهايتها هى فى الحالين على مستوى أعلى [١]. إذ إن الرحلة فى كل من فاوست والظاهريات تنتهى بالعودة الى البداية. بيد أنها ليست هى البداية الأولى،بل تتم على مستوى أعلى بعد انتهاء التخارج والاغتراب. والذات عند هيجل تعود إلى عمقها الذى انطلقت منه وهو المطلق،لكنها تعود إليه اكثر وعيا بهذا المطلق وبذاتها.وكذلك يعود فاوست الى ذاته،ولكن بعد أن التحمت بالذات البشرية من خلال الفعل الذى يحقق "الشعب الحر على أرض حرة" أى على مستوى أعلى. والفعل الذى انتهى اليه فاوست هو رمز للحظة الممتلئة وليس هو اللحظة الممتلئة نفسها[٢]وهذا يتسق مع إيمان جوته بالفعل الذى عبر عنه فى كل أعماله وقال عنه عبارته المشهورة : "فى البدء كان الفعل"

إن العبارة التى يخاطب بها فاوست اللحظة قائلا : "تريثى قليلا "تصبح رمزا على الوصول، ولكنها تظل رمزا فحسب،لأن فاوست وفلسفة هيجل أيضا ينجحان فى تشكيل القصد أو السعى اليوتوبى. وإذا كانت فاوست تنتهى بهذا البيت "ابتهجوا فقد تم كل شئ" كما تنتهى الظاهريات بهذه العبارة : "ان العلم يظهر نفسه على شكل دائرة كامنة فى ذاتها" ، فان هذا لا يمثل الذروة النهائية فى الحالين. فلم تكن المشكلة فى فاوست هى أن يخطو خطوات فى العالم الخارجى،وإنما ظلت المشكلة هى الصراع فى اللحظة، أى الصراع من أجل لحظة كاملة،لحظة مفعمة بالقوة وخالية من الاغتراب،وكأنها تقول علينا ان نتمتع بلحظاتنا فى عالمنا هذا،وكأن مغامرة فاوست -كما سبق ان ذكرنا - لم تكن مغامرة إلى الماوراء وهذا هو الذى يضفى عليها طابع العظمة [٣].انها لم تستلق فى النهاية على فراش مريح لأن السموات التى تصورها فاوست فى النهاية لا تخلو من الحركة ولا تمثل راحة أو نهاية لهذا السعى،بل ان الملائكة

---

(١) Bloch: Ibid.p.1018.

(٢) Ibid: p.1022.

(٣) Ibid : p.1022.

التى تصاحب نهاية فاوست تروى كيف ان انتيليخياه تمضى من تحول الى تحول اصفى منه [1]

كل فان هو رمز فحسب

وكل ما لا يمكن الوصول إليه سيصير هنا حادثا

ومالا يمكن وصفه قد جرى هاهنا فعله

ان الأنوثة الأبدية تجذبنا إلى أعلى [2]

إن المقارنة التى عقدها بلوخ بين فاوست وظاهريات الروح، على الرغم من أنها تبدو موفقة إلى حد كبير، وخاصة فى عرضها للتدرج المعرفى الذى يبدأ من المعرفة الحسية لينتقل إلى المعرفة العقلية أو إلى التأمل الخالص،إلا أنها- أى هذه المقارنة - تكشف عن تناقض يكمن فى فلسفة بلوخ فيما يتصل بآرائه عن الفلسفة الهيجيلية.فقد سبق له - كما رأينا - أن اتهم هذه الأخيرة بالابتعاد عن البعد اليوتوبى الأصيل،بسبب اعتمادها على الفكرة الافلاطونية التى تقول ان العلم تذكر،كما اتهم الجدل الهيجلى - على الرغم من اعترافه بأن بعض النصوص توحى بانفتاحه على المستقبل - فى مواضع عديدة بأنه جدل مكتمل اكتمال الدائرة ولا يسمح بالجديد الآتى.ولكنه يعود ليوازن ظاهريات الروح بفاوست لينتهى من هذه الموازنة إلى توحيد النهاية فى كل منهما،على الرغم من الاختلاف الهائل الذى ينتهى به كلا العملين.فإذا كان كلاهما رمزا للوصول، فإن الهدف الأخير الذى وصل إليه فاوست - كما يقول بلوخ نفسه - يظل رمزا مفتوحا، والفعل فى نهايتها هو رمز للحظة الممتلئة فحسب،وليس اللحظة الممتلئة ذاتها.

وهذه النهاية تتفق تماما مع هدف وغاية النسق الفلسفى لبلوخ نفسه ،ولكنها لا تتشابه ولا تتفق مع هدف الفلسفة الهيجيلية بصفة عامة أو نهاية الظاهريات بصفة خاصة ،ولا مع تلك العبارة السالفة الذكر التى أوردها بلوخ من نهاية

---

(١) جوته : فاوست : الترجمة العربية جـ ١ من مقدمة المترجم ص ٣٠٤.

(٢) المرجع السابق ،جـ ٣ ،ص ٢٩٠.

ظاهريات الروح، فهذه العبارة لا تتفق بأى حال من الأحوال مع نهاية فاوست،ولا تتشابه معها فى مضمون الهدف،لأن الفعل فى هذه الأخيرة - أى فاوست - ليس هو الفعل الأخير، أما العلم فى عبارة هيجل فهو ذلك النسق الذى اكتمل فى شكل دائرة. والدائرة المكتملة - كما هو معروف - هى أكمل الاشكال، وهى التى لا تسمح بدخول شئ أخر يكملها أو يستكملها.إذن فالهدف فى نهاية فاوست مفتوح على المستقبل، أما ظاهريات الروح فقد بلغت الهدف والغاية، وهو وصول الروح المطلق او الفكرة العينية الشاملة إلى ذاتها.وعلى الرغم من تشابه التدرج المعرفى، وتشابه الرحلة الجدلية فى كل منهما إلا انه لا يمكن الاتفاق مع بلوخ على تشابه النهاية التى وصل إليها كلا العملين .

٢- اللحظة والخير الأسمى :

إذا كان مضمون اللحظة الممتلئة هو الوصول إلى الوجود الأسمى أو تحقيق الخير الأسمى،فلابد ان ينتهى الحديث عن القيم بكل أنواعها من أخلاقية ودينية وجمالية- لابد ان ينتهى إلى الخير الأسمى Summum Bonum باعتباره نهاية السلم فى هذه القيم. وقد سبق الحديث فى الفصل الثانى عن علاقة المثل بالوظيفة اليوتوبية وكيف يطمح المثل الأعلى الى تحقيق الكمال. لذلك تجنبا لتكرار ما سبق قوله فى هذا الشأن يمكن الاكتفاء بالحديث - فى هذا الموضع - عن علاقة الخير الأسمى باللحظة.

ليست الصور المتخيلة للمثل العليا مجرد موضوع للتأمل وإنما هى صور تناضل من أجل أن تتسم بالكمال وتتصل إليه. والقيم الأخلاقية هى مثل عليا لم تتجسد أو لم تتحقق بعد. وتتمثل القيم الدينية فى المسيحية فى محاكاة المسيح أو ان تكون مثل الله، أى تتمثل فى قابلية توحد الذات بالمثل العليا ،فكل من المثل الدينية والأخلاقية قيم معيارية يصعد الإنسان إليها شيئا فشيئا،وترتفع الإرادة البشرية تدريجيا للمثل العليا،لأنها هى إرادة الأمل التى لاحد لصيرورتها [1]. ولمشكلة الخير الأسمى جذور فى العصور القديمة والوسيطة، فنحن نجدها فى العصور القديمة عند الحكماء السبعة والرواقية الرومانية ،كما إنها تبلورت

---

(١) Bloch: p.of H.V.III.p.1317.

بشكل خاص عند أفلاطون فى مثال الخير، حيث تكون كل الأفعال خيرة وك
المفاهيم حقيقية بقدر ما تشارك فى مثال الخير.وفى العصر الوسيط ارتبط
المثل العليا بالاتجاهات الفكرية فى ذلك العصر ،فارتبط المثل الأعلى بالسم
عندما تحول مثال الخير عند أفلاطون إلى الرب فى المسيحية باعتباره الخ
الأسمى.

أما فى العصر الحديث فإن الخير الأسمى عند كانط - على سبيل المثال
هو هدف نهائى للعقل الخالص،"لا يمكن ان يعرف الخير الأسمى عن طري
العقل إذا جعلنا الطبيعة وحدها هى الأساس ،وإنما يمكن الأمل فيه إذا اصب
العقل الأسمى الذى يصدر أوامره وفقا لقوانين فى نفس الوقت هو أساس الطبي
وعلتها"[(١)]وينبع الخير الأسمى عند كانط من افتراض وجود إله يأمر وفق
لقوانين أخلاقية،فالأخلاق والدين مصدرهما العقل، ولهذا فإن العقل هو الذ
يبرر الحياة الدينية والأخلاقية.وقد أعاد فشته صياغة الرؤية الكانطية عن الخي
الأسمى وحول مذهب كانط من مذهب عقلى إلى مذهب إرادى وأعطاه صبغ
عملية إرادية فعالة.وتجلى الخير الأسمى بوضوح فى العصر البرجوازى،وكان
الثورة الفرنسية هى المثل الأعلى فى كتابات فلاسفة العقل والتنوير فى القرني
الثامن عشر والتاسع عشر مع ظهور الصراع من أجل المثل، وتنافس الكتاب
فى رسم نماذج مثالية وتقديم أنماط من المقاومة والنضال ضد أنظمة الحك
المستبد الفاسد.وكان الشاعر شيللر خير من رسم هذا الصراع واظهر تعارض
المثل الأعلى وصراعه مع الواقع،وصراع الروح مع المادة فاستطاع في
أشعاره ومسرحياته أن يبدع الصور الخيالية المتناقضة للبشر.

ويظل الخير الأسمى، على رأس كل المثل،هو الموضوع اليوتوبى الذى ل
تظهر ماهيته بعد إلى النور.والواقع ان الخير الأسمى يدخل التاريخ بشكل جدلى
بحيث يبقى الوجود الأكمل تجربة وإحساسا مسبقا ينتظر التحقق وليس واقع
محققا،ويظل مرتبطا بصيرورة العالم والتاريخ لا بمجمع للآلهة متعال على
البشر[(٢)]

---

(١) Ibid: p.1320.

(٢) Ibid: p.1324.

ويظل الخير الأسمى كذلك-بوصفه غاية المثل الأعلى للتاريخ البشرى وصورة موجهة للإنسانية كلها - يظل مشكلة قائمة لا للعقل الإنسانى فقط بل للواقع الفعلى - الموضوعى باعتبار أن الخير الأسمى كامن فى صيرورة العالم والممكن الموضوعى.وتتبلور المشكلة فى هذه الصيغة: هل ترتبط احكام القيمة بالرغبة ؟ وبمعنى آخر هل هى ذاتية فقط وتعتمد على إرادة الذات وعقلها،أم أنها موضوعية ايضا وتتفاعل مع الجانب الموضوعى ؟ لقد بقيت أحكام القيمة لفترة طويلة ذاتية بمعنى أنها نابعة من عقل الإنسان ووعيه،فلم يكد السوفسطائيون يجعلون الإنسان مقياس كل شئ حتى برزت المشكلة السقراطية عن التقييم والقيم العامة،وبدأ التساؤل حول الحق فى ذاته والخير فى ذاته، لكن معيار القيمة ظل عند سقراط وعند كانط فى الإنسان نفسه،أى فى الوعى أو العقل العام لا فى الموضوعات نفسها ذات القيمة الموضوعية،هذا هو الجانب الذاتى للمشكلة.ولكن الجانب الموضوعى المتفاعل معه لا يمكن فصله عنه مهما أعطيت الأولوية للوعى أو للإرادة،لأنه حتى إذا وصف شئ بأنه خير لمجرد انه مرغوب فيه فان هذه الرغبة تقوم على أساس موضوعى فى الشيء نفسه يجعله مرغوبا فيه (1).

إن أحكام القيمة الأخلاقية لم تكن واحدة خلال العصور والمجتمعات المختلفة،ولكنها توقفت دائما على الأساس الاجتماعى المتغير،ولهذا لم يقم المعيار الذى تستند إليه على الوعى ولا على العقل فى ذاته فقط ، لكن قام كذلك على المحتوى المادى للشيء الذى يوصف فى مختلف الأحوال انه خير. أى أن عملية التقييم لا تعتمد على الوعى المعيارى نفسه بل تعتمد كذلك على الموضوعات التى تزود هذا التقييم بالمحتوى المادى وتدخل فى تحديد ما يوصف بالخير وفى تمييز القيم والخيرات وترتيبها.ولو لم توجد الموضوعات المادية المختلفة التى تشارك مشاركة فعالة فى إشباع الحاجات وتكوين القيم،ولولا هذا لما وجدت إلا قيمة واحدة متفردة ولبقيت هذه القيمة فى الذات المنعزلة أو الشكلية المجردة من أى محتوى.هذه الذاتية هى التى يسميها سقراط ببساطة بالفضيلة وهى التى يدعوها كانط بالإرادة الطيبة.ولو صح موقف سقراط وكانط لما كانت هناك أى قيم نوعية لا أخلاقية ولا جمالية ولا دينية ولا اقتصادية ولا

(1) Ibid: p. 1325.

حتى الخير الأسمى النهائى. إن العمل وحده مضافا إليه المحتوى المادى هو الذى ينتج جميع القيم ،ويستحيل إنتاج القيمة خصوصا فى مستوياتها العليا عن طريق الذات المنعزلة وحدها بغير تدخل تأثير القيم المادية .فليس العالم المادى متحفا ولا كاتدرائية،ولكنه صيرورة متصلة ذات قيم موضوعية، لكن الجانب الموضوعى للقيم لا يعنى ان القيمة توجد فى ذاتها ومن أجل ذاتها. [١] فهذه القيم بقدر ما هى نابعة من الإنسان فهى أيضا ماثلة أمامه فى العالم المادى وتنتظر الأداة التى تنقلها من الماهية إلى الوجود،وليست هذه الاداه سوى الإرادة البشرية المتمثلة فى الفعل.هنا يتفاعل الجانب الذاتى والجانب الموضوعى للقيم بشكل جدلى،فالقيم ليست ثابتة ولا مطلقة بل لها أساس اجتماعى متغير.

إن القيم التى تنبع من الذات تشير إلى الغاية منها والتى يجب أن تكون عينية موضوعية،والغاية هى أن يتلقى الشخص ما يرغبه أو ما فيه خيره وسعادته.ولكن يجب أن يتحول المتلقى إلى منتج لهذا الخير لسد الحاجة البشرية عن طريق العمل.هذا المبدأ جعل فكرة الخير ذاتية،ولكن مع بداية العصر البرجوازى تغيرت عملية التقييم، فلم تعد تقييماً ذاتياً فقط بل بدأت تعمل الذاتية بفعالية كبيرة فتحولت القيمة من معناها الأصلى الذاتى الأخلاقى إلى معنى عملى موضوعى يدعى الخير الاقتصادى (وليس الخير الأسمى) القادر على تلبية الحاجات البشرية،ولم تعد القيمة تقييما بل عملا"[٢]. إن القيمة الاقتصادية لها أصل ذاتى لكن تحول إلى عمل يعبر عن التحدى للعالم الإقطاعى .وهذا التعريف يتوافق مع نظرية فائض القيمة "لماركس"، فالقيمة عنده عمل أو جهد مكثف.وأصبح الجهد البشرى واعيا منتجا للقيمة تماما كما أصبح موضوعيا،وتم إنكار القيم بالمعنى التوماوى وتحررت من اللاهوت الوسيط وتحولت إلى قيم يوتوبية مرتبطة بالعمل والإنتاج الذى يحرر الإنسان ككائن حر منتج.

لم يعد العالم المادى مجرد قيم استاتيكية ذات طابع دينى كما عبر عنها المجتمع الوسيط ،وإنما اتجهت قيمة العالم المادى إلى الجهد البشرى ليستخرج منها مضمونها.ولم يعد الفكر يتوجه نحو الواقع- كما يقول ماركس – وإنما

---

(١) Ibid: p. 1326.

(٢) Ibid: p. 1328-1329.

أصبح الواقع هو الذى يتجه للفكر. وأصبح تشكيل القيم أمرا يعتمد علـى الاتجـاه الكامن فى المادة على أساس أن الممكن الإيجـابى فـى العـالم المـادى هـو الخـير الأسمى.إذ ليس من الممكن ان يوجد خير أسمى فى الداخل،أى فى الـذات،بـدون أن يتحقق فى الخارج بشكل موضوعى. إن مادة العالم الأفضـل - وهـى تمثـل السمة الحقيقية لنظرية القيمة الموضوعية - هى مادة القيم اليوتوبية الكامنة فيـه. وبهذا يكـون الخـير الأسـمى هـو الممكن الواقعـى الـذى تتجـه إليـه الصـيرورة التاريخية والكونية.وموقع الخير الأسمى ليس على قمة قيم تراتبية ولكـن موقعـه فى اللحظة باعتبارها المركز أو القلب الذى توحـد فيـه الذاتيـة والموضوعيـة[1]. إن القيم لا توجد إلا فى اللحظة التى يقوم فيها الإنسان بجذب الماهيـة إلـى عـالم الوجود [2]، اللحظة التى تختفى فيها المسافة بين الـذات والموضـوع، والإنسـان والعالم فى لحظة ابراز القيمـة النهائيـة التـى اطلقنـا عليهـا الخـير الأسـمى.هكـذا انبثق الأمـل فـى تحقيـق الخـير الأسـمى مـن تفـاعل الـذات والعـالم أو حوارهمـا المستمر الذى يوضح الطريق اليوتوبى لتحقيق سائر الخيرات فى لحظة الحاضر التى ينبثق منها هذا الأمـل،ويتـم التفـاعل والحـوار بيـن الإنسـان كسـؤال والعـالم كجواب والعكس صحيح.فلم يعد الخير الأسمى ذاتيا ولا عقليـا خالصـا كمـا عنـد سقراط وكانط،ولا لاهوتيا كما عند توما الاكوينى، بل اصبح هو الممكن الواقعى الـذى يتحقـق مـن خـلال العمليـة الجدليـة التـى يتفـاعل فيهـا الـذات والموضـوع والإنسان والعالم فى سؤال وجواب دائمين.

ظل بلوخ - كما تقدم - تحت تـأثير الفلسـفة الماركسـية فـى تفسـيره للقيمـة تفسيرا اقتصاديا، إذ تحولت القيمة من مجرد تقييم لأفعال الإنسـان وسـلوكه إلـى نشاط وفاعلية اقتصـادية،أصبح العمل هو منتج القيم،كما لا تعدو هذه الأخـيرة أن تكون تلبية للحاجات البشرية.وعلى الرغم من ذلك فقد تجاوز بلوخ هذا المفهـوم الماركسى، ووضـع فكرة القيمة فى إطار أوسع ،لقد رفـض أن يكـون للقيـم عـالم موضوعى مستقل عـن عقـل الإنسـان وإرادتـه وكأنهـا مجموعـة مـن المعطيـات السابقة والجاهزة التى تفرض على الذات البشرية من الخارج،بحيث تلغـى جهـد البشر وإرادتهم وحريتهم فى الثورة على القيـم السـائدة حينـا،أو إيجـاد واكتشـاف

---

(١) Ibid: p. 1333.

(٢) يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة. القاهرة ، دار النهضة العربية ط ٦ - ١٩٧٠ ، ص ٣٠٤.

قيم أخرى جديدة حينا آخر،ووضعها (أى فكرة القيمة) فى إطار من الفاعلية بين الذات البشرية وارادتها من ناحية،والعالم الموضوعى من ناحية أخرى،بل أنه استطاع أن يوظف هذه الفكرة فى إطار فلسفته الخاصة بأن جعل القيمة فى أعلى طبقات مقولة الإمكان وهى طبقة الممكن الواقعى الذى يتفاعل فيه الذات والموضوع من خلال عملية جدلية تبادلية،بحيث تصبح مشكلة الخير الأسمى هى لحظة توحيد الذاتية والموضوعية.

٣) اللحظة الممتلئة فى الديانات :

"الكمال" هو ما تنشده جميع الديانات على اختلاف أشكالها وتنوعها، وقد اختلفت المحاولات التى انتهجتها هذه الديانات ظنا منها أنها السبيل لتحقيق الوجود الأسمى للإنسان،كمحاولة للاقتراب من الموجود الكامل أو الله.وقد نظر بلوخ فى كل هذه المحاولات بحثا عن اللحظة الممتلئة فى كل ديانات العالم،ويتعذر بطبيعة الحال العرض التفصيلى فى صفحات قليلة للديانات السماوية وغير السماوية فى تاريخ الحضارة البشرية ،لذلك سيكون العرض لهذه الديانات من الجانب الذى يخدم موضوع البحث فقط،بحيث يكون التركيز على اللحظة الخالدة أو اللحظة الأسمى فى هذه الديانات.ولتكن البداية ببعض الديانات الوثنية سواء فى الشرق أو الغرب وهى التى تركت بصمات وعلامات هامة على الطريق.

أ – ديانات الحضارات القديمة :

إن هزيود وهوميروس هما اللذان وضعا الثيوجونيا (أو أنساب الآلهة) وخلعا على الآلهة أسماءهم فى الديانة الإغريقية.ومن خلال الشعراء أصبح البارثينون الاوليمبى مقرا للآلهة.لكن الديانة الإغريقية لم تتوسط مع المويرا (ربات القدر) التى تسرى أحكامها على البشر والآلهة على السواء. إن هوميروس على وجه التحديد يعد مؤسس الديانة الإغريقية فى شعره الملحمى.لذلك أطلق بعض الباحتين على أشعاره اسم "انجيل الإغريق" وهى إن لم تكن كذلك فقد كانت مسئولة أكثر من أى عامل فردى آخر عن تثبيت وتدعيم

صورة الآلهة الشبيهة بالبشر فى أذهان الناس[1]. وهو ميروس مؤسس دين بقى خارج أشعاره ولم يصبح كبقية مؤسسى الأديان الذين التصقت الديانة بأسمائهم وأصبحوا أنبياءها ولهم نفس قداستها. فقد أسس ما يمكن تسميته بالديانة الفنية أو ديانة الفن art-religion وأشرقت الإنسانية فى هذه الديانة التى أضفت على الآلهة ملامح بشرية.[2]أما عن بروميثيوس فهو كما تروى الأساطير نصف إله ونصف بشر،وقد تمرد الجزء الإنسانى فيه على الآلهة.وإذا لم يكن بروميثيوس مؤسس دين بالمعنى المعروف ،إلا أنه يمكن اعتباره مؤسس دين التراجيديا الإغريقية.وقد ظلت ديانة بروميثيوس – إذا صح هذا التعبير – غير مزدهرة وغير متفتحة لافتقارها للظروف الاجتماعية التى توفرت لموسى وتمرده ضد فرعون،وللمسيح وتمرده على قيصر.وهكذا تحولت ديانته إلى دراما تأملية لأسطورة التمرد،وظلت التراجيديا هى معبد دين بروميثيوس وطقسها الدينى[3].كما ظل بروميثيوس المتمرد على رب العالم زيوس،وراء كل صور الخلاص البشرى فيما بعد.

اما الديانات الشرقية القديمة مثل الديانة المصرية القديمة أو الديانة البابلية فقد فقدت على حد زعم بلوخ – الملامح الإنسانية وتعالت على الإنسان بقسوتها وجبروتها وأصبحت فوق الإنسان Super-human بل وغير إنسانية،ففى مصر القديمة اتخذت الآلهة شكل رؤوس الحيوانات، وفى الحضارة البابلية اتخذت أشكال النجوم والكواكب ،كما كانت أشكال الآلهة مستمدة من الطبيعة الخارجية وتجاهلت بالكامل لحم الإنسان ودمه[4]. فكذلك جاء مضمون هذه الديانات من أعلى مما جعلها تمثل أقصى حالات الاغتراب.

تتكرر صورة الموت فى الديانة المصرية القديمة،كما تولد الشمس يوميا من جديد.وبالتالى يمد أوزوريس فى الحياة البشرية القصيرة ليمنحها الخلود. فالموت

---

(١) بارندر، جوفرى وآخرون : المعتقدات الدينية لدى الشعوب. المشرف على التحرير جفرى بارندر،ترجمة د امام عبد الفتاح امام. مراجعة د. عبد الغفار مكاوى الكويت ، عالم المعرفة ، العدد ١٧٣ ، مايو ١٩٩٣ ، ص ٦٨.

(٢) Bloch: p. of H. V. III. p. 1207-1208.

(٣) Ibid: p. 1212.

(٤) Ibid: 1216.

الذى قدرته السماء يتحكم فى كل تغير حى،كما تتحكم الهندسة المفعمة بالأمل – والتى تتسم بالصلابة والثبات – فى المستقبل الذى يحمل سكون الماضى ويتجاوز عالم الإنسان.ان المضمون الأساسى لهذه الديانة يأخذ شكل الجوهر "البللورى" للعمارة المصرية القديمة فى شكلها الثابت والمحدد.انه نظام يجسده أو يبلوره إله الموت أوزوريس، الذى كان فى الخيال الشعبى القديم إله النماء الذى يسكن فى الأرض،ومن قبره يمنح الخصوبة لكل الأشياء.ويتحرك هذا الإله بشكل دائرى بين الحياة والموت،لكن سمته الأساسية هى الحياة – فى – الموت[1].ولحظة الوجود الأسمى فى الديانة المصرية القديمة هى لحظة الصمت والسكون والثبات،هى الأمل فى الخلود،فى التوحد مع أوزوريس.

وإذا كان الهرم هو رمز الديانة المصرية القديمة على ضفاف النيل،فان البرج ذو الطبقات المتصاعدة إلى أعلى أو الزقورة هى رمز الديانة البابلية على ضفاف الفرات التى أهدته للشمس والكواكب السبعة. بدت الآلهة – التى تمثل هذه الدورات الفلكية–فى أشكال غليظة وأجساد خشنة،محاطين بكل ما هو وحشى وغير انسانى من طيور وحيوانات وحشرات،وعندما توحدت الآلهة البابلية الفلكية فى إله واحد هو "مردوخ" لم نجد سوى البطل البابلى جلجامش الذى اكتسب ملامح إنسانية.وعلى الرغم من تأليهه فى حياته وبعد موته إلا انه عانى آلام الموت،ولم تشفع له أعماله وأمجاده،وذهب إلى " أرض اللاعودة" ،بلا أمل فى بعث سماوى،ولا أمل فى الخلود الذى أضاع نبتته [2]. ان أعمال جلجامش وحدها هى التى تنطوى على "أمل" فى المستقبل – لعله أن يكون هو خلود الذكر النافع – وهو أمل بديل عن الخلود الإلهى الذى ضاع.وقد ربطت الديانة البابلية "الأمل" أو "الخلاص" بالإله المسيطر على الدورة الفلكية المتكررة فيكرر مردوخ هذه الدورة فى كل سنة جديدة ، ومن ثم ارتبط الأمل بالساعة الفلكية الثابتة.وأصبحت الذات البشرية تدور مع هذه الدورة الفلكية،واقتصر دورها على اتقاء غضب الآلهة والخوف من انتقامها ، والتضرع لها أملاً فى رضاها وعفوها. وكأن الطريق فى هذه الديانات الشرقية يسير من داخل الذات إلى خارجها حيث يستقر فى الحجر – كما فى الديانة المصرية القديمة – أو فى

---

(١) Ibid: p. 1216.

(٢) Ibid: p. 1218.

الطبيعة –كما فى الديانة البابلية – دون ان تعود الذات البشرية إلى ذاتها مرة أخرى. ولذلك ظلت فى حالة اغتراب يحددها الدين من فوق ومن الخارج[1].

. وفى حضارة شرقية أخرى هى الصين،يوجد فكر دينى مختلف كل الاختلاف. فكونفوشيوس (٥٥١ – ٤٧٩ ق.م) – وهو مؤسس الديانة الكونفوشيوسية – دعا الى السير على طريق الملوك القدامى الذين وجد فيهم القدوة فى الحكمة والصلاح، وأعاد بحث الموروث الدينى الصينى وتنظيمه. كانت للديانة الصينية القديمة طبيعة أسطورية وطقوس وشعائر تتسم بالوحشية والدموية،فاختفت مع حركة الإصلاح التى انتهجها كونفوشيوس وأعاد تفسير الطبيعة الأسطورية للدين بما يخدم حياة الإنسان ويعمل على تهذيبه وإصلاحه حتى يصلح نظام الحكم والسياسة.واتجه الفكر الصينى إلى الاعتدال والتوازن واتباع النهج المستقيم فى كل شئ،ويتناول كتاب "التحولات" القديم جدل الصراع بين اليانج Yang والين Yin ، أى بين السالب والموجب، والليل والنهار، والأرض والسماء، وفى وحدة هذين الضدين نوع من الاشتياق للانسجام الكونى. فعندما يتحقق التوازن البشرى – الكونى،ويعيش البشر بشكل منظم وفى انسجام مع الطبيعة يسير العالم بسرور[2] ان عقيدة كونفوشيوس التى تنشد الاعتدال عبرت عن حكمة الحكماء السبعة "الزم الحد"، كما عبرت عن فضيلة السوفروزنيه Sophrosyne [3] التى طالما أشاد بها الأغريق. وقبل كونفوشيوس بقليل او فى وقت واحد معه – على حسب الروايات المختلفة – جاء لاوتزو ليقول بالتوسط والاعتدال أيضا، ويؤسس "التاوية"– أو فلسفة الطريق الحق – التى كانت انقلابا على الدين التقليدى والطقوس القديمة،ودعوة إلى نوع من التصوف الطبيعى الذى يحث على الرجوع للطبيعة والاندماج فيها والبعد عن كل اشكال التمدن.لم يكن للتراث الدينى والأخلاقى أهمية عند لاوتزو، بل ان

---

(١) Ibid : p. 1219-1220.

(٢) Ibid: p. 1221-1224.

(٣) كلمة يونانية تعنى التدبر أو التروى والاعتدال فى الحياة بأكملها. والمعنى الأصلى للكلمة هو صحة الصدر. ومنذ أفلاطون استعملت الكلمة كإحدى الفضائل الاربع الأساسية. وعند أرسطو تعنى التأمل النظرى وهو الغاية الكبرى لحياة الانسان. (c. f. Liddell, Scott: Greek - English Lexicon Oxford. 1959. p. 500)

مبدأه الأساسى هو اللا - فعل.وطريق الحكيم الى السعادة يتلخص فى كلمة واحدة هى "وو - وى" أى التخلى عن الفعل أو عدم الفعل عن طريق "الحد من البذور" والكلمات والأفعال - (..) على الإنسان ان يبقى بغير عمل.. ان يلزم السكينة والهدوء ..ان يتجَّرد من شهوة الكسب والنجاح،فيصل الى الكسب والنجاح الحقيقيين بالاتحاد مع "التاو"[١]، طريق السماء[٢].

وفى ديانة شرقية أخرى، هى الدين الايرانى القديم، يوجد زرادشت (٦٢٨-٥٥١ ق.م) وكتابه المقدس الأفستا Avesta الذى لم يبق منه سوى ترنيمات زرادشت Cathas التى تظهره فى صورة رجل مفعم بالحيوية و "نبى" أو داعية متحمس لنشر دعوته الى النور والخير والنقاء. رفض زرادشت الديانة القديمة، وألقى بآلهتها فى الجحيم. ومع ذلك لم تخل الزرادشتية من سكون الديانات النجمية.وأهم ما يميزها الصراع بين النور (Ormuzd أو اورامزدا) والظلام (أو اهرمين Ahriman)أو بين الحق والباطل،وان لم يكن الصراع بينهما أزليا،إذ سوف تأتى لحظة التحول الأخيرة فى العالم عندما يلتحم الجيشان،وعلى البشر ان يختاروا بين القوتين المتعارضتين وسوف تتحقق العدالة ويسود الخير ويغم النور ويتجدد الكل من جديد بواسطة المخلصين الذين يقمعون الهوى.[٣] ثم جاء مانى (٢١٦- ٢٧٤م) فى عهد شابور الأول،و كان على معرفة جيدة بالفلسفة اليونانية وخاصة افلاطون. وأعلن مانى انه جاء ليتم عمل زرادشت وبوذا والمسيح، فهو "رسول النور" والشمس والقمر عنده - على عكس ما عند البابليين والكلدانيين- ليسا آلهة بل وسيلة للوصول للآلهة.كان للشمس تأثير عظيم على هذه الديانة،فهى النور الذى ينبغى ان يشرق حتى نهاية الزمان،ويأتى إله النور مع الشمس ويفتح العالم على اتساعه، لذلك وُصف مانى بأنه محرر النور من المادة التى هى من فعل الشيطان. ولقد كان لمانى تأثير عظيم على

---

(١) "التاو" Tao أو الطريق، ورد فى مواضع كثيرة من حكم كونفوشيوس بمعنى طريق الملوك الأقدمين أو طريق السلوك الصحيح فى الحياة. وهو يرد فى التاوية القديمة بمعنى الطريق الى الحياة الأبدية. (انظر ، لاوتسى : الطريق والفضيلة . ترجمة د. عبد الغفا رمكاوى. القاهرة ، سلسلة الالف كتاب ١٩٦٧ من مقدمة المترجم ص٤).

(٢) المرجع السابق: ص ٥ -٧ .

(٣) بارندر ، جوفرى وآخرون : المعتقدات الدينية لدى الشعوب . الترجمة العربية ص ١١٧.

أوغسطين، فما آمن به مانى – من ثنائية النور والظلام– على مسرح الطبيعة أبرزه أوغسطين فى مسار التاريخ بين مدينة الله ومدينة الأرض [١].

والديانة البوذية من ديانات الهند، ظهر مؤسسها بوذا فى نهاية القرن السادس ق.م فى الوقت الذى خمدت فيه الديانة الهندية القديمة للفيدا. أراد بوذا أن يخطو خطوات على طريق التحرر من المعاناة والألم، فكانت دينا بلا آلهة ولا سماء متعالية، و أراد مؤسسها أن يصبح هو نفسه الطريق الذى يعلمه لاتباعه، طريق الخلاص من العالم. ان الجهل فى العقيدة البوذية هو سبب ظهور العالم وعلة استمراره. والمعرفة هى لحظة تدمير العالم بلا كوارث كونية. وهنا تتغير وظيفة المعرفة فى هذه الديانة الهندية فلا تضيف ولا تعلمنا شيئا، بل تحول العالم إلى لا – عالم[٢]. ويصبح الأمل فى هذه اللحظة هو الخلاص بالانطفاء (النيرفانا).

ب– **الديانات السماوية :**

مع أولى الرسالات السماوية جاء الوعى الدينى، ومع موسى بدأ تمرد الشعب المستعبد فكان الخروج من مصر. لم يوجد شعب تمرد على آلهته وعصاها مثلما فعل الشعب اليهودى. ويمكن القول ان أيوب هو بروميثيوس العبرانيين، فمثلما تمرد بروميثيوس على آلهة الأغريق، تمرد أيوب على "يهوه". لذلك يرى الكثيرون ان فكرة المخلص لم تظهر لا فى زمن موسى ولا فى الديانة اليهودية إلا فى مرحلة متأخرة لأنها بدت غير ضرورية فى نظر شعب كان يؤمن بأن أخطاءه فقط هى التى تتسبب فيما أصابه من كوارث[٣] غير ان بلوخ يرفض هذا التفسير قائلا ان فكرة الخلاص موجودة وكامنة منذ البداية فى الدين اليهودى، ولكنها لم تعلن إلا متأخرة. وهو كذلك لا ينفى وجود شبه بينها وبين الزرادشتية، خاصة الفكرة القائلة بالمخلص الذى يأتى فى نهاية الزمان، فعلى الرغم من ان اليهود تأثروا بدين زرادشت أثناء الأسر البابلى (من ٥٨٦ الى ٥٣٨ ق.م) إلا ان فكرة الخلاص لدى الشعب اليهودى تعنى اكثر مما تعنيه

(١) Bloch: p. of H. V. III. p. 1248.

(٢) Ibid: p. 1254.

(٣) Ibid : p. 1237.

عند الفرس أو الكلدانيين، فبعد العودة من الأسر بدأت هذه الفكرة تعمل عملها في الدين لوضع حد لمعاناة شعب يعيش على أمل الخلاص. وهنا ظهرت فكرة الخلاص واضحة وتحول إله الانتقام عند موسى الى إله أمل وخلاص، أى إله اليوتوبيا [١]. وكما يقول موسى بن ميمون وهو الفيلسوف اليهودى العقلانى : " ان من ينكر الخلاص ينكر كل التوراة." وبذلك تكون اللحظة الكبرى فى الديانة اليهودية هى الخلاص، وهى لحظة يوتوبية، إذ لم يكن الإله العبرانى ساكنا كالآلهة الوثنية، بل كان واعدا بالخلاص فى سماء جديدة وأرض جديدة.

وفى المسيحية تحولت الديانة الفوقية المتعالية إلى الإنسان، أو إلى ابن الإنسان .كانت دعوة للحب لا تقارن بها أية ديانة أخرى، دعوى للتخلص من المال واحتقار العالم: "قال يسوع إن اردت ان تكون كاملا فاذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء فيكون لك كنز فى السماء وتعال اتبعنى"[٢]ونصيحة المسيح التى تقول : "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله للـه " لا تعنى الاذعان لهذا العالم، بل احتقاره. لذلك يقدم بلوخ تفسيرا لموت المسيح على الصليب مختلفا عن التفسيرات السائدة التى اعتبرته – أى الموت – نوعا من التضحية الإرادية، كما لو كان الموت قد تولد من الحب ، وكان الثمن الذى دفعه المسيح لله ليفتدى البشر من الخطيئة، ان المسيح فى رأى بلوخ مات متمردا على التقاليد وسلطة الحكم القائمة فى عهده. وقد أقحمت الأساطير بعض العبارات، مثل الموت والصليب على حديثه عشية موته. فلم يتحدث المسيح عن إصلاح أ و إحياء لمجد سابق، إنما تحدث عن تدمير القدس والمعبد أى الثورة على العهد القديم : "لا تظنوا أنى جئت لألقى سلاما على الأرض، ما جئت لألقى سلاما بل سيفا".[٣] لذلك اعتبره الرومان مجدفا على الله و يستحق الموت صلبا جزاء له على تمرده [٤] ولذلك أيضا كان للدين المسيحى مستويان : المستوى الاجتماعى،

---

(١) Ibid: p. 1241.

(٢) متى ، ١٩ : ٢١ . الكتاب المقدس . دار الكتاب المقدس فى الشرق الاوسط.

(٣) متى ١٠ : ٣٤ المرجع السابق.

(٤) Bloch : p. of H. V. III. P. 1262.

والمستوى اللاهوتى الذى ألغى فكرة الإله المتعالى فأصبح للمطلق مضمون بشرى، كما أصبح – إذا جاز هذا القول – دينا يعمل بشكل ديمقراطى .[١]

غير أن الآمال فى المتعالى جاءت بعد موت المسيح. انتهى التواضع و الخجل المسيحى بعد الصلب وتجلت المسيحية فى قيامة المسيح من القبر واكتسبت عظمتها وتخلت عن تواضعها. ظهر المسيح والمسيحية فى ضوء جديد انبثق من القبر. فصعود المسيح الى السماء كان مرساة الأمل التى تأخذ البشر معها. وهى اللحظة الممتلئة، اللحظة الثابتة للمملكة المسيحية : "سوف تكونون مثل الاله Eritis Sicut Deus تلك هى بشارة الخلاص المسيحى[٢].

وجد بلوخ ان مضمون اللحظة الممتلئة فى الدين الاسلامى فى الخضوع لإرادة الله، فالدين الاسلامى – فى زعمه – قد ورث التعصب الذى بدأ مع موسى. ومنذ أن أتى أول الانبياء بفكرة الوحدانية، أتى معها بالتعصب لهذا الإله الواحد، مما ترتب عليه ان كل ديانات التوحيد أصبحت أديانا تبشر بهذا الإله الواحد وتتعصب له. بذلك يكون التعصب كجزء أساسى من الإيمان قد أتى مع موسى وامتد إلى المسيحية والإسلام على حد زعم بلوخ. ولكن الحروب الدينية بدأت مع الإسلام[٣]، وعندما اشهر محمد – عليه السلام – سيفه ضد الكفار. فالمسلمون هم جنود الله الخاضعون لإرادته، وروح الإسلام تتمثل فى الخضوع للقرآن الكريم والسير على السنة المحمدية. ويتهم بلوخ الدين الإسلامى بالتحجر وعدم المرونة، وبأن تعاليمه لا تسمح بالتجديد والحرية، حتى انه تصدى للمجددين من الفلاسفة ورجال الدين.

على الرغم من المعرفة الموسوعية الكبرى التى تميز بلوخ، إلا انه ليس لديه فكرة واضحة ولا متكاملة عن الحضارة الاسلامية من ناحية ولا عن بعض الحضارات الشرقية من ناحية أخرى، مما جعل احكامه على هذه الحضارات تتسم أحيانا بالسطحية والعمومية الشديدة ويجانبه الصواب فى معظم الاحوال. والواقع أنه لا يمكن أن يلتمس له العذر فى هذا، لأنه عاش فترة زمنية –

---

(١) Ibid : p. 1265.

(٢) Ibid: p. 1274.

(٣) Ibid : p. 1276.

تجاوزت ثلاثة أرباع القرن العشرين - اكتملت فيها الابحاث والدراسات والشروح الممكنة لهذه الحضارات البشرية. وعلى الرغم من اتساع أفقه وتبنيه للنزعة الانسانية الخالصة فلا نستبعد أن يكون "للمركزية الأوربية" دور فى اساءة تفسيره للحضارات والديانات الشرقية، وقد اختزل مفهومه عن الديانة الاسلامية - شأنه فى ذلك شأن العديد من الغربيين - فى عبارة النار والسيف.

جـ - اللحظة فى انثروبولوجيا الدين :

يعد لودفيج فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) نقطة تحول فى فلسفة الدين، فقد أقام نزعة طبيعية تتسم بإعادة الانسان إلى الأرض والطبيعة. ان الفلسفة فى رأيه من العصر اليونانى وحتى آخر عصر هيجل تعد لاهوتا . لذلك جعل مهمته مصادرة العالم الآخر. أو جعل من نفسه حفار قبور للدين التراثى ليعطى للانسان ما للانسان، وينكر السماء لحساب الأرض لاضفاء الأهمية على الانسان : "انا انكر الله، هذا يعنى فى حالتى اننى انكر إنكار الإنسان - ان مسألة وجود أو لا - وجود الله هى بالنسبة لى وجود الإنسان"[1] ان الانسان خلع على الله كلّ الصفات التى لا يستطيع ان يحققها، وآن الأوان ليسترد الانسان هذه الصفات.

كان الله الكائن فى السماء هو الهدف الأسمى فى النزعة المدرسية التى امتدت من أفلاطون وليس من المسيح. فكان - أى الله - هو الأمل الذى يسعى البشر للوصول اليه .ومع فيورباخ لم يترك الأمل للسماء فاندفع للامام - وليس الى فوق - وانتقلت الميثولوجيا من السماء إلى الأرض. أعاد فيورباخ مضمون الدين من السماء إلى الانسان، فلم يعد الانسان يوجد على صوره الله، بل ان الله يوجد على صورة الانسان. واختفت صورة الإله الخالق ليكتسب الانسان هذه الصورة [٢]. لقد حاول فيورباخ ان يترجم الصور الذهنية فى الدين المسيحى ويعثر على حقائقها العيانية معتمدا على التحليل التجريبى والتاريخى والفلسفى للاسرار المسيحية - ويسمى فيورباخ نفسه روحيا وضعيا، وصاحب فلسفة

---

(١) نص فيورباخ ورد فى مبدأ الأمل الجزء الثالث ص ١٢٨٦.

(٢) Bloch: p. of H. V. III. p. 1284.

انسانية تجعل الوجود الانسانى هو الوجود الحقيقى، وتقيم فلسفة لا تأملية دون ماهية [1].

لم تعد الذات تتصارع مع الموضوع الذى هو الطبيعة المحيطة بها، بل أصبح الأمل الموجود فى الدين موجها لإدراك الإمكانية فى الذات وفى الموضوع معا. فأنثروبولوجيا الدين عند فيورباخ هى بمثابة يوتوبيا للانسان. ويصبح الموروث الدينى هو وعى الوظيفة اليوتوبية بالكل، وتصبح المغامرة الانسانية إلى ما وراء ذاتها هى العلو فى التاريخ الذى صنعه البشر، وتعاليا بدون أى علو سماوى. تصبح - أى المغامرة الانسانية - هى توقعات لمستقبل ما زال غير معروف. لقد كانت كل التسميات والالقاب التى نسبت إلى الله محاولات لتفسير السر البشرى، أى الشكل الانسانى المختبئ فى الايديولوجيات الدينية . وجاء النقد الانثروبولوجى للدين ليجعل الإله هو الوجود بالإمكان، أى الوجود البشرى الذى لم يصبح بعد فى الواقع ، ويظهر بوصفه انتيلخيا الروح مثلما تكون الجنة انتيلخيا يوتوبية للإله [2].

لكن هل تحويل الميثولوجيا إلى أنثروبولوجيا يعنى اختفاء مشكلة المكان الدينى- اذا صح هذا التعبير ؟ بمعنى المكان الذى يوجد فيه العدم أو الكل، وجحيم النار أو نعيم الجنة بالمفهوم الدينى ؟ ان الواجب على البشر ان يوقروا آلهتهم فى مكان آخر من الطبيعة، مكان يوتوبى يمتلئ بالآلهة. انه مملكة الحرية، بدلا من مملكة الله التى فى السماء، وهو المكان الذى يمتد أمامنا فى قلب البشر وفى قلب الأرض، ويكمن فى الذات الانثروبولوجية كما يكمن فى الطبيعة [3]. ان تدمير اساطير الاغتراب التى جاء بها مؤسسو الديانات الثلاث من الشرق هى اللحظة اليوتوبية الكبرى، لحظة الكشف- الذاتى ،لحظة ان يصبح الله إنسانا.

---

(١) حسن حنفى : الاغتراب الدينى عند فيورباخ. الكويت مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول - ابريل - مايو- يونيو ١٩٧٩. ص٤٧.

(٢) Bloch: p. of H. V. III. p. 1288-1289.

(٣) Ibid: p. 1297.

د- اللحظة فى التجربة الصوفية :

فى التجربة الصوفية الدينية تختفى الثنائيات الحادة بين الأنا واللا - أنا، بين الذات والموضوع. وتسمى هذه اللحظة بالآن الأبدية أو اللحظة الخالدة Nunc Stans ويتم التبادل بين كل من اللحظة والأبدية فى وحدة جدلية، هى اللحظة الأسمى التى لم تعد موجودة فى الزمان بل تكون "الآن" فيها دائمة، وتكون الـ "هنا" فى كل مكان[1] هذه اللحظة الصوفية اذن هى لحظة يوتوبية يتحد فيها الذات والموضوع والـ "هنا" و "الآن" والمكان والزمان، ويختفى فيها الاغتراب.

فى لحظة التصوف تتحرر الأنا من وجودها الفردى ومن تعددية الأشياء حولها وتتخلى عن كل شئ لأن هذا التخلى هو السبيل الوحيد لإيجاد كل شئ ، أى لوجود الكائن مع الذات الحقيقية فى لحظة الاتحاد بالذات الإلهية. فنجد التصوف عند افلوطين هجر الذات الفردية للاتحاد بالذات الإلهية فى ثلاث مراحل: التطهر ، التنور ، الاتحاد ويسميها بلوخ مراحل تأله - الذات التى تكون مرحلة أسمى من الوعى ، فيها تصبح الذات جزءا من الذات الإلهية. كما نجد التصوف عند ميستر إكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٨) ليس فقط معرفة أو كشفا - ذاتيا لله، لأن الروح عنده هى شرارة صغيرة من القبس الإلهى ،وهدف العبد أن تتصل روحه بالقبس الإلهى عن طريق التخلى عن العالم وكل ما يمت له بصلة لتتكشف الشرارة الإلهية أى الروح الانسانية وترجع الى مبدأها وأصلها الذى خرجت منه لأن ماهيتهما واحدة . وفى حالة التخلى هذه يتخلى الانسان كذلك عن نفسه فلا يعود يعرف أو يريد أو يفعل إلا بالله وفى الله، وبهذا يتحد مع كل ما هو كائن ويتحد مع الحقيقة الأبدية أى مع الله، فى لحظة مباشرة تذوب فيها المسافة بين الذات الفردية والذات الإلهية. فالصوفى لا ينشد الاتحاد بالعالم، بل يريد الاتحاد بالواحد الذى يسمو على العالم ولا يتصل به بسبب، ولا يتم هذا فيما يعلمنا الميستر إكهارت وافلوطين - وهما عمدة التصوف الغربى - عن طريق التلاشى فى العالم، بل عن طريق التخلى عنه والزهد فيه [2]. وعند

---

(١) Ibid: p. 1301.

(٢) شتروفه : فلسفة العلو " الترانسندنس" ترجمة د. عبد الغفار مكاوى . القاهرة ، مكتبة الشباب، ١٩٧٥، ص ٩٦.

الوصول إلى هذه اللحظة تتوقف أصدق صفات الذات وهى الرغبة، كما تتوقف أكذب صفات الموضوع وهى الاغتراب، ولحظة الوصول الى هذه الحالة يطلق عليها بلوخ لحظة الانتصار.

بعد تحليل بلوخ لديانات العالم الكبرى محاولا إيجاد اللحظة اليوتوبية التى تبحث عنها والتى يتحقق فيها الوجود الاسمى للانسان، انتهى من رحلته إلى حقيقة هامة وهى ابتعاد الديانات الوثنية والسماوية على السواء عن تلك اللحظة المنشودة التى وجدتها الديانات الأولى فى لحظات السكون والثبات ، ووجدتها الثانية فى السماء المتعالية وفيما وراء العالم الأرضى. وإذا كان ينظر إلى المسيح على أنه يمثل شخصية يوتوبية ثارت على الأوضاع القائمة وأرادت أن تحرر البشرية من عبودية سلطة " يهوه" وأن يقيم "مملكته" فى هذا العالم الدنيوى، واذا كان هذا التفسير يختلف قلبا وقالبا عن التفسير التقليدى لشخص المسيح، فإنه يتفق مع طريقة بلوخ فى فهمه غير التقليدى لتاريخ الفلسفة برمته.

اضف إلى هذا ان اللحظة التى يقصدها بلوخ ليست فى التصوف، أى لحظة اتحاد الذات الفردية بالذات الإلهية، فهذه اللحظة ايضا – على الرغم مما فيها من ذوبان الذات فى الموضوع، والأنا فى اللا – أنا – هى لحظة متعالية بطبيعتها عن هذا العالم الأرضى وبعيدة عن الواقع الفعلى، وبالتالى لم ترفع الاغتراب القائم بين الانسان والطبيعة ولا بين الذات والموضوع. وربما كان المفهوم الانثروبولوجى للدين كما هو عند فيورباخ هو أصلح إطار يمكن ان تتحقق فيه اللحظة الممتلئة كما يتصورها بلوخ ويمكن ان تقنع عقله ووجد انه .

وإذا كان هدف جميع الديانات السماوية هو الوصول إلى الأرض التى يسودها اللبن والعسل على نحو واقعى ورمزى على السواء، فان هدف الديانة الانسانية التى يؤمن بها بلوخ هو على وجه الدقة نفس الهدف السابق – أى الوصول إلى عالم أكثر كمالا – أو حسب تعبيره إلى يوتوبيا الكمال التى وضعها الدين فى السماء. غير أن بلوخ استعاض عن الإله بالممكن الذى لم

يكشف الاستار عن وجهه بعد، وبالخلاص الذى لم يزل كامنا فى الأرض وفى تاريخ البشر.

٤- اللحظة الممتلئة فى الموت :

قد توجد مفارقة فى هذا العنوان : فكيف يكون الموت - وهو لحظة انطفاء الوعى - لحظة ممتلئة - وهى اللحظة التى ينبغى ان يشعر الانسان حيالها بالكمال والسعادة ؟ بمعنى آخر : كيف يُنظر للموت - وهو سلب الوجود ووأد كل لحظة ممتلئة سعيدة - نظرة يوتوبية بما تنطوى عليه اليوتوبيا من سعى دائم لحياة أفضل ؟ وكيف يكون الموت - وهو الفك الذى يطحن كل شئ ويلتهم كل غاية - هو لحظة تحقيق الوجود الأسمى ؟ ربما تبدو الحياة مقيتة ولا نعيشها كما نتمنى، ومع ذلك فهناك دائما أمل لتحسينها فى المستقبل ، ولكن من غير الممكن أن نأمل فى أى نوع من التحسن فى لحظة الموت نفسها. كما أن هناك شعورا طبيعيا بالفزع والرعب من فكرة الموت ،ومهما حقق الانسان من اهداف وامنيات فى الحياة فهو لا يموت وهو مشبع بها ، فدائما ما يفاجأ المرء بالموت قبل ان يحقق كل آماله فى المستقبل. فكيف يكون الموت اذن نوعا من اليوتوبيا؟

قد يزول هذا التناقض عند معرفة الصور الخيالية المفعمة بالأمانى التى رسمتها الأديان لحياة ما بعد الموت، والتى لا تعنى العدم أو الفناء الشامل بل تتصور الموت على أنه نهاية للحياة على هذه الأرض وبداية حياة أخرى فى عالم آخر .

أ - الموت فى الديانة المصرية القديمة :

لم يوجد جنس اهتم بفن الموت وأنفق من الوقت والجهد والعناية والتكاليف لبناء المقابر استعدادا له مثلما فعل المصريون القدماء الذين نظروا للموت على انه بداية الحياة الحقيقة فخططوا بعناية فائقة لما وراء الحياة على الأرض[١]. لقد رسموا صورة للعالم الآخر ترتبط ارتباطا وثيقا بالموقف الأخلاقى للشخص المتوفى. ففى هذا العالم الآخر تعقد محاكمة الميت، يرأسها أوزوريس نفسه

---

(١) Ibid : p. 1121.

ويسجل أحكامها الكاتب المقدس (توت). وتذهب النفس Ka مع صاحبها وتدخل العالم الآخر لتعيش وجودها الأبدى فى حياة ما بعد الموت. وقد صورت الكتابة المصرية القديمة النفس ساكنة وبعيدة عن الحركة [١]. وكان اوزوريس – إله الموتى فى العالم الآخر – نفسه إلها صامتا حيث لا توجد حركة ولا موسيقى فى معبده فى أبيدوس. لذلك فان فكرة سلام الموت وسكونه وهدوئه انحدرت من الحضارة المصرية القديمة[٢]. وعلى الرغم من بعض المناظر المصورة على جدران المقابر والمعابد عن الحرث والحصاد والأنشطة الأخرى والمرتبطة بالحياة الدنيوية لعامة الشعب، إلا أن الحياة الحقيقية ليست على هذه الأرض، كما أن مفتاح الحياة الذى يهديه الإله للملك الحاكم ليس بالتأكيد لهذه الحياة الأرضية، وانما هو مفتاح للحياة فى العالم الآخر، ذلك العالم الذى عاش المصريون القدماء طوال حياتهم يستعدون للحظة الانتقال إليه، حيث كان الخلود هو لحظة الوجود الاسمى فى الحضارة المصرية القديمة.

ب – **الموت فى الكتب المقدسة :**

اما عن فكرة الموت فى الكتب المقدسة كما جاءت فى الكتاب المقدس والقرآن الكريم، فإن فكرة الخلود لم تظهر فى الديانة اليهودية إلا فى مرحلة متأخرة، فقد كان الجنس اليهودى جنسا دنيويا مثل الأغريق. كذلك لم تظهر فكرة البعث والحساب إلا فى وقت متأخر. لم يكن الاعتقاد بخلود النفس ولا الإيمان ببعث الموتى فى نهاية الزمان نظرية أساسية لدى الفريسيين [٣] . وبتأثير الديانة المصرية القديمة تحول الإله المصرى توت – الذى يدون جلسات يوم الحساب – إلى الإله يهوا فى الديانة اليهودية الذى يفتح سجل أعمال البشر فى يوم السنة العبرية الجديدة[٤]. أضف إلى هذا أن بعض الأبحاث تعقد مقارنة بين ديانة موسى وديانة اخناتون، على أساس الاهمال المشترك من جانب الديانتين لعقيدة البعث التى لم تظهر فى اليهودية إلا فى وقت متأخر . ولا يوجد

---

(١) Ibid: p. 1122.

(٢) Ibid. p. 1125.

(٣) شورون ، جاك : الموت فى الفكر الغربى ، ترجمة كامل يوسف حسين. مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام . المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأداب، الكويت عالم المعرفة ، ابريل ١٩٨٤ ، ص ٩٠.

(٤) Bloch: Ibid, p. 1126.

بين نصوص التوراة ما يؤكد وجود الاعتقاد فى البعث على زمن موسى عليه السلام. وكذلك حاربت ديانة اخناتون عقيدة البعث ذات الجذور المتأصلة فى ديانة المصريين القدماء. وقد كان أحد أهداف الرؤية الدينية لاخناتون هى محاربة عبادة أوزوريس الذى ارتبطت عبادته بعقيدة البعث والحياة بعد الموت [١].

اما عن الموت فى المسيحية فقد كان الإيمان بالبعث والحساب جزءا من المذهب المسيحى. لكن هل الموت هو اللحظة الأسمى فى الدين المسيحى كما هو الحال عند المصريين القدماء ؟ فى الواقع أن هناك أختلافا كبيرا بين الموت فى الحضارة المصرية القديمة – وهو لحظة سكون وجمود كما يقول عنها بلوخ – وبين الموت فى العقيدة المسيحية، حيث أن الموت الفيزيقى ليس هو نهاية المطاف. لكن يأتى البعث أو القيامة Easter من الموت. ان المجئ الثانى للمسيح هو لحظة الوجود الأسمى : "أنا هو القيامة والحيوة . من آمن بى ولو مات فسيحيا"[٢]. اذن اللحظة الممتلئة هنا هى التخليص من الموت : "من يأكل جسدى ويشرب دمى فله حيوة أبدية وأنا أقيمه فى اليوم الأخير"[٣]. هى لحظة حياة وليست لحظة موت، فالمسيح ليس كأوزوريس إلهاً فى عالم الموتى : "وليس هو إله اموات بل إله احياء لان الجميع عنده احياء" [٤] لذلك يطلق بلوخ على هذه اللحظة اسم يوتوبيا – القيامة [٥] ويشبهها بالفن القوطى الذى هو رمز الحياة: "لانه كما فى آدم يموت الجميع هكذا فى المسيح سيحيا الجميع"[٦]. هكذا اشادت المسيحية بالحياة ولم تمتدح الموت [٧].

وفى الاسلام بدأ الترغيب فى الموت عندما أعلن أن الموت على يد الأعداء شهادة فى سبيل الله (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند

---

(١) محمد حسن خليفة : ظاهرة النبوة الاسرائيلية . القاهرة ، دار الزهراء للنشر ، ١٩٩١ ، ص ١٢٤ – ١٢٥.

(٢) يوحنا ١١ : ٢٥ (الكتاب المقدس).

(٣) يوحنا ٦ : ٥٤ المرجع السابق.

(٤) لوقا ٢٠ : ٣٨ (المرجع السابق).

(٥) Bloch: p. of H. V. III. p. 1130.

(٦) رسالة بولس الأولى ى اهل كورنثوس ١٥ : ٢٣ – الكتاب المقدس.

(٧) Bloch: Ibid, p. 1133.

ربهم يرزقون) حيث يستمتع المجاهدون المؤمنون بالنعيم فى العالم الآخر - وقدم القرآن الكريم تصويرا حسيا وماديا للجنة التى سيتمتع بها الصالحون والمجاهدون : "أولئك المقربون ، فى جنت النعيم، ثلة من الأولين، وقليل من الآخرين، على سرر موضونه، متكئين عليها متقبلين، يطوف عليهم ولدان مخلدون، بأكواب وأباريق وكأس من معين، لا يصدعون عنها ولا ينزفون، وفكهة مما يتخيرون ، ولحم طير مما يشتهون، وحور عين،كأمثل اللؤلؤ المكنون، جزآء بما كانوا يعملون، لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما" [١] وهكذا كانت لحظة الموت والاستشهاد فى سبيل الله فى الاسلام هى لحظة الوجود الأسمى التى سيتبعها الخلود فى جنة النعيم.

جـ - النرفانا ولحظة الفناء :

تنصب الفلسفة الهندية على التفكير وتخضع لحياة الانسان الداخلية اكثر مما تخضع للعالم الخارجى والطبيعة المادية[٢]. ان الاحساس العام لكل البشر هو الخوف من الموت، لكننا الآن أمام نوع آخر من التفكير يتحول فيه هذا الخوف إلى خوف من الوجود أو الحياة [٣] وأمام حضارة ترى الحياة مخيفة اكثر من الموت، ولذلك تنشد الفناء أو الانطفاء (النرفانا) بهدف التحرر من الشقاء والألم ليعقبه ميلاد جديد. ان الحياة هى مصدر ما يعانيه الانسان من أحزان وآلام وأمراض وشيخوخة وموت. لذلك فكر بوذا : "وهكذا ركزت عقلى فى حالة من نقاء وصفاء .. ركزته فى فناء الكائنات وعودتها إلى الحياة فى ولادة جديدة. وبنظرة قدسية مطهرة إلهية، رأيت الكائنات الحية تمضى ثم تعود فتولد خيرة أو شريرة، سعيدة أو شقية، حسب ما يكون لها من "كارما"[٤]، وفق ذلك القانون

---

(١) سورة الواقعة١١ : ٢٥ (قرآن كريم).

(٢) سرفبالى راد اكرشنا ، وشارلزمور : الفكر الفلسفى الهندى . ترجمة ندره اليازجى دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر . ١٩٦٧ . من مقدمة الترجمة العربية ص ١٤.

(٣) Bloch: p. of H. V. III p. 1136.

(٤) الكارما Karma هى التقييم الاخلاقى لأعمال الفرد فى حياته.

الشامل الذى بمقتضاه سيتلقى كل فعل خير ثوابه، وكل فعل شرير عقابه، فى هذه الحياة أو فى حياة تالية تتقمص فيها الروح جسدا آخر"[١].

وجد بوذا أن الحياة مستحيلة، فلا هى ممكنة فى هذه الحياة الدنيا كما يظن الوثنيون، ولا هى ممكنة فى الحياة الأخرى كما يعتقد أنصار كثير من الديانات، أما ما يمكن ان نظفر به فهو السكينة، هو النرفانا[٢]، التى هى إخماد أو إطفاء لكل شهوات الفرد. وسرعان ما يتحطم الفرد بالموت لتأتى عجلة الميلاد بآخر جديد. فتناسخ الأرواح هنا هو فرصة متاحة للروح لتكفر عما ارتكبت من آثام، ولابد للإنسان ان يكتمل روحيا وأخلاقيا قبل أن يحقق الخلاص. والعدالة هى قانون الحياة الأخلاقية تماما كما ان العلة والمعلول هما قانون العالم الطبيعى. وبما ان العدالة والكمال الأخلاقى والروحى لا تتحقق فى حياة واحدة لذلك تؤمن هذه العقائد بالولادة الثانية حتى تعطى فرصة للإنسان لكى يتقدم أخلاقيا ولكى ينال الكمال. فالكارما والولادة الثانية هما الوسيلتان اللتان تحققان النظام الأخلاقى للكون فى حياة الانسان[٣].

وتختلف النرفانا بهذا المعنى اختلافا واضحا عن التصوف الغربى كما عرف عند افلوطين (٢٠٥- ٢٧٠م) أو ميستر إيكهارت (١٢٦٠ – ١٣٢٨). ان التجربة الصوفية لكل العصور تجربة يصعب التعبير عنها، وهى تتسم بالبساطة، وتبتعد عن أى تعقيد ، فالفناء فى التجربة الصوفية هو فناء فى الذات الإلهية، ولحظة انجذاب صوفى . ولكن النرفانا هى الصورة المضادة لها لأن صورتها الخيالية المفعمة بالأمانى هى الفناء فى العدم أو فى الموت.[٤] فالعدم أو الموت هو اللحظة الممتلئة لهذه العقيدة الهندية، وكأن لحظة الوجود الأسمى ليست فى قهر الموت – كما فى المسيحية – بل فى الفناء فيه فى لحظة عدم مطلق، لحظة تتحد فيها الروح باللانهاية اللا واعية حيث السكون والسكينة المطلقة .

---

(١) ورد نص بوذا فى كتاب ول ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الثالث من المجلد الأول ترجمة زكى نجيب محمود. القاهرة،لجنة التاليف والترجمة والنشرط ٣، ١٩٦٨ . ص ٧٠ – ٧١.

(٢) المرجع السابق . ص ٧١ – ٧٢ .

(٣) سرفبالى راداكرشنا ، شارلزمر : الفكر الفلسفى الهندى . الترجمة العربية ص ١٩ – ٢٠ .

(٤) Bloch: p. of H. V. III p. 1141

د- الرومانسية ولحظة نعيم الموت :

مع الرومانسية اختفى الخوف المعتاد من الموت، وتغيرت النظـرة إليه فلم يعد جحيما، بل أصبح نوعا من التغيير والراحة الأبدية[١] تحرر الفكر من العالم الآخر. والواقع أنه نادرا ما كان ينظر إلى الموت - الذى شعر الرومانسيون بالحنين إليه - على أنه فناء شامل، فهو يعنى بالنسبة للبعض الاستغراق فى "الكل" .. وهو بالنسبة للبعض الآخر بداية الحياة الخالدة التى قالت بها المسيحية [٢]. كذلك نجد أن الموت عند " ليبنتز" ليس فناء ، فالكائن الحى لا ينتظر الحساب فى عالم آخر، لأنه لا يسرى عليه الفناء ولأن الموت لا يخرج عن كونه عملية تحول. كما هاجم ليسنج - فى مقاله " كيف تخيل القدماء الموت" - الصورة التى رسمتها العصور الوسطى للموت، ورسم له صورة أخرى جمالية، يصفها بلوخ بأنها يوتوبيا عينية للموت.

وقد اعجب جوته بفكرة ليسنج الجمالية التى تعبر عن الفكر الحر ولا تريد ان تستسلم للعدم، وتحرر الفكر من العالم الآخر بحيث لا يكون هناك مكان للسماء ولا للجحيم. هذا الشعور الحيوى والجمالى تجاه الموت الذى نجده عند كل من ليسنج وجوته أدى بهما الى القول بتناسخ الأرواح، لم ينظرا لعجلة الميلاد على انها ورطة كما فى الفلسفة الهندية، بل على أنها وسيلة لوجود قادر على ان يكون أفضل فى أكثر من حياة واحدة[٣]. هو ذلك العنصر الحيوى فى صورة ليسنج الخيالية عن الموت، وتناسخ الارواح اعطى للافراد وجودا حاضرا وواقعيا Actual being - present فى مراحل التاريخ ككل. ولا يجب ان ننظر للتاريخ القديم على أنه تاريخ انسانى مجرد، بل من الممكن أن يكون تجربة حية لبشر يعودون بأرواح جديدة حيث تتحرك الأرواح فى فراغ. ان المونادة العارفة لا يمكن زوالها فى رأى جوته، ولعل ما قاله فى احد أحاديثه لصديقه ايكرمان فى سن الخامسة والسبعين أن يكون أصدق تعبير عن هذه

---

(١) Ibid: p. 1142.

(٢) شورون ، جاك : الموت فى الفكر الغربى . الترجمة العربية ص ١٦٧.

(٣) Bloch: p. of H. V. III p. 1144.

الفكرة التى جعلت جوته يؤمن بأن واجب الطبيعة ان تزوده بشكل آخر من أشكال الوجود بمجرد أن يصبح وجوده الحالى غير قادر للابقاء على روحه[1].

ان الموت هو الحدث الأخير فى حياة الانسان، لانه – اى الموت – ليس سوى درجة من درجات التحول الدائم كما يقول جوته فى قصيدته " حنين مبارك".

واذا لم تصغ للصوت القديم

داعيا اياك : مت كيما تكون

فستبقى دائما ضيفا يهيم

فى ظلام الأرض كالطيف الحزين[2]

فالتضحية بالذات علو وارتفاع فى سلم الوجود، كالفراشة تحقق ذاتها بالفناء فى نار الشمعة، وكالقطرة تحقق ذاتها عندما تموت وتتحول إلى لؤلؤة، وكأن تحقيق الذات قهر للموت، تلك هى عقيدة جوته عن الخلود .ولعل العمل الفنى – فى تحولاته المختلفة التى يمر بها حتى يصبح عملا كاملا – يشبه هذه القطرة التى وهبها الله القوة والبقاء[3].

هذه الحالة من الخلود التى توصل إليها كل من ليسنج وجوته نجدها فى إطار آخر عند كانط، وان كان تناسخ الأرواح ليس له مكان عند هذا الأخير، حيث يصنف مثل هذه الأشياء بين مغامرات ما وراء التجربة الميكانيكية، لذلك لا يكمن خلود الروح فى تناسخ الارواح ولكن فى النزوع إلى الكمال الأخلاقى من خلال العقل العملى : "وهكذا فان الخير الأسمى هو أمر ممكن عمليا فحسب اذ افترضنا خلود النفس، وهذا الأخير بحكم كونه مرتبطا على نحو لا فكاك منه

---

(١) انظر نص هذا الحديث فى مبدأ الأمل ص ١١٤٦.

(٢) جوته : من قصيدة " حنين مبارك" عن ترجمة د. عبد الغفار مكاوى فى "النور والفراشة" . القاهرة . دار المعارف، اقرأ، مارس ١٩٧٩ ، ص ٩٣.

(٣) عبد الغفار مكاوى : المرجع السابق ص ١٣٩.

بالقانون الأخلاقي هو شرط ضروري للعقل العملي الخالص"[1]ويتعين علينا فهم الاعتماد على الحجة الأخلاقية لاثبات الخلود بدلا من الرجوع إلى التجربة الدينية أو الإيمان الأعمى. انه نتيجة لنفور كانط من النزعة الصوفية ولتأثير المزاج العقلاني على رؤيته للدين .وفى المقام الأول لنظرته إلى أسبقية التجربة الأخلاقية على التجربة الدينية [2]وهكذا نجد أن الموت ليس له الكلمة الأخيرة عند كانط، اذ يظل الأمل قائما وموجودا فى صمت ما بعد الموت، وأعنى به الأمل فى النزوع العقلى الأخلاقى.

هـ – لحظة الخلود فى العمل :

كان من الطبيعى ان يرفض بلوخ فكرة الموت كما جاءت فى الديانات والحضارات السابقة الذكر، ويرفض ايضا فكرة الخلود من هذا المنظور الدينى والساكن. ووجد ان لحظة الوجود الأسمى أو لحظة الخلود الأعظم ما هى الإ لحظة الفعل أو العمل، فهناك حكمة ريفية تقول لا تترك الحياة بدون أن تزرع شجرة، وبدون ان تترك ابنا . ونستطيع ان نقول ايضا ان هناك من الأعمال التى يخلقها العقل البشرى مالا يسرى عليه الفناء. فالاعمال التى رُسمت وأُلفت وكُتبت وبُنيت وتم التفكير فيها ، مثل هذه الأعمال التى يمكن أن يعاد تشكيلها وتجديدها مرة ومرات – لابد ان تكون خالدة. ومع ذلك فليست كل الأعمال الناجحة خالدة . فهناك على سبيل المثال الفوز بمعارك حربية أو سياسية لا يسرى عليها الخلود، لأنها أعمال لا يمتد تأثيرها طويلا، كما انه لا يمكن إعادة تشكيلها وتجديدها فى وعى البشرية ووجدانها. وهناك أمثلة على الأعمال الخالدة التى احتلت مكانها فى التاريخ ، فموسيقى بتهوفن وأشعار شكسبير – على سبيل المثال لا الحصر – ظلت لقرون بعد موت صاحبيها باقية يتردد صداها فى وعى بشرية ووجدانها[3].

وهناك اشخاص أحسوا بهذه اللحظة الخالدة الممتلئة – مثل شيللر وجوته – ولم يجدوا الخلود فى لحظة الموت أو فيما وراءه، وانما فى لحظة العمل. فعندما

(١) كانط : نقد العقل العملى . عن جاك شورون . المرجع السابق . الترجمة ص١٥٦.

(٢) المرجع السابق ص ١٥٧.

(٣) Bloch: p. of H. V. III. p. 1162.

بدأ مرض شيللر كتب لجوته فى ٣ أغسطس ١٧٩٤ : لن يكون لدى وقت لاستكمال ثورة عقلية عامة وكبيرة داخلى ولكنى سأعمل ما استطيع، وعندما ينهار البناء فربما أنقذ ماله قيمة من اللهب". كما رأى جوته أيضا خلود اعماله، فقبل وفاته بأربعة شهور كتب لفون همبولدت رسالة يعبر له فيها عن أن عمره الطويل جعله يرى أعماله وقد أصبحت تاريخية[١]. كما يؤكد هذان البيتان فلسفة جوته القائمة على الفعل:

ورثت جنة ، تزهو على الجنان

ان الزمان ثروتى، وحقلى الزمان

فما دام الانسان لا يملك إلا حقل اللحظة، فما الذى يطلب منه إلا الاقبال على حرثه ورعايته بالعمل ؟ تلك هى ذروة الجدية والمسئولية والوعى بقيمة الحياة التى يتهددها الفناء فى كل لحظة[٢] .واللحظة الممتلئة هنا هى لحظة الخلود، ولكنه ليس خلودا فى عالم آخر ولا هو فناء فى العدم، وإنما هو خلود فى العمل. لقد تحول الخوف المعتاد من الموت إلى خوف من مباغتة الموت قبل إكمال العمل ، فالموت بالنسبة للفنان لا يعنى انه سيؤدى به إلى العدم، بل يعنى أنه سيأخذ قلمه من يده، وهذا ما عبر عنه هيلدرلن عندما باغته المرض اثناء كتابة مسرحيته الشعرية التى لم يتمها و هى "انبادوقليس":

هبونى صيفا واحدا أيها (الآلهة) الأقوياء !

وخريفا واحدا فحسب لكى تنضج أغنيتى

ولكى يموت قلبى وهو مغتبط

ومشبع بالعزف الحلو

ان هيلدرلن فى هذه الأبيات لا يخشى ان تهبط روحه إلى العالم السفلى إذا استطاع ان يحقق واجبه الإلهى القريب إلى قلبه، أى إذا استطاع ان يتم قصيدته،

---

(١) انظر نص رسائل جوته وشيللر فى مبدأ الأمل ج٣ ص ١١٦٣.

(٢) عبد الغفار مكاوى : النور والفراشة . ص ١٣٤.

عندئذ سيرحب كما يقول فى نهاية هذه القصيدة بالهبوط إلى عالم الصمت والظلال:

مرحبا بك اذن ياصمت عالم الظلال

اننى راض عل الرغم من ان اوتارى

لاتصاحبنى بالعزف فى الهبوط إلى هناك

لقد عشت كالآلهة مرة واحدة

فلم تعد بى حاجة إلى شئ آخر(١)

ان إرادة هيلدرلن فى هذه القصيدة تثبت أن الخلود فى العمل وفى الابداع، واذا كانت الذات البشرية لا تشارك بشخصها فى هذا الخلود، فإن الأمل فى انقاذ ذلك الجزء النبيل فى الانسان من التدهور، أى العقل البشرى ،يظل باقيا. لقد اختفت الصورة الخيالية القديمة للخلود وحلت محلها يوتوبيا الخلود التى تنتج نفسها من جديد، وتعبر عن الوجود المستمر للانتاج العقلى البشرى وليس العقل الإلهى .

وإذا كان الموت هو سلب الوجود، فإن سرعة مجئ الموت هى التى تضفى على اللحظة قيمتها، كما أن لحظة الامتلاء والسعادة القصوى لن يوقفها الانسان- لفرط طموحه واتساع امله - أو يخاطبها على لسان فاوست "تريثى قليلا، فما أجملك" ، لأن من الممكن - مهما تصورناها ذروة الإمكان - أن تتكرر على الدوام فى صور لا تنفد جدتها ولا ينتهى تنوعها. وعلى الرغم من أن الانسان بطبيعته كائن متناهى لا يمكن ان يصل إلى المطلق ،إلا انه لا يمكن ان يتوقف عى السعى إليه. وعنصر السعى إلى المطلق ما زال موجودا فى فاوست، فكل لحظة تشير إلى لحظات أخرىٍ ممتلئة، ونداء فاوست للحظة بالتريث والوقوف- فى نهاية القسم الثانى - ما هو إلاّ أمَنية لنيلِ الخلود بوقف عجلة الزمان عن الدوران. لقد شعر فاوست وهو على وشك الموت أنه صار

---

(١) Bloch: p. of H. V. III. p. 1164-1165.

بين الزمان وبين السرمدية، بين التناهى وبين اللانهاية، أنه يود لو أن عمله يخلد[1].

توقفى اذن، فأنت رائعة الجمال

ان أثر ايامى على الأرض

لا يمكن ان يغيب فى الدهور

وفى استشعار سابق بمثل هذه السعادة

فانى استمتع الآن بأسمى اللحظات[2]

وجد بلوغ اذن – مع فاوست جوته – اللحظة الممتلئة فى العمل. ولكن كيف تتجلى هذه اللحظة فى الزمان ؟ لقد تجلت فى اليوتوبيات الاجتماعية التى ظهرت منذ بدايات التفكير اليوتوبى القديم والوسيط والحديث، فمنها ما كان أفكارا مجردة، ومنها ما حلق فى آفاق الحلم وهجر الواقع . لكن لحظة الفعل الحقيقية لابد أن تتجلى فى مجتمع انسانى مازال يتصوره بلوخ ،مجتمع شيوعى اطلق عليه اسم "الوطن" أو "المجتمع الانسانى".

---

(١) جوته : فاوست ، من مقدمة الترجمة العربية ص ٢٨٩.

(٢) المرجع السابق : النص المسرحى الثانى، جـ ٣ من الترجمة العربية ص ٢٧٢.

بعد أن أقام بلوخ نسقه الفلسفى للأمل وأسسه انثروبولوجيا وانطولوجيا ، حاول أن يبحث عن بذور الأمل فى التاريخ البشرى بأكمله وفى مظاهر الحضارة الإنسانية ، ومن ثم أخذ يبحث عن تجليات اللحظة الممتلئة فى التفكير اليوتوبى عبر التاريخ البشرى . فهل تجلى الأمل - بما ينطوى عليه من اكتشاف إمكانات ثورية كامنة فى الواقع الفعلى وقادرة على استشراف المستقبل - فيما يمكن تسميته باليوتوبيات التاريخية ، أى فى تاريخ التقنية والكشوف الجغرافية والفنون المختلفة من ناحية ، وفيما أبدعه الخيال البشرى وأطلق عليه اليوتوبيات الاجتماعية من ناحية أخرى ؟ قبل تتبع هذه التجليات اليوتوبية لابد من التوقف قليلا عند المصطلح نفسه ، أى اليوتوبيا .

كان توماس مور أول من استخدم كلمة اليوتوبيا التى تعود إلى الأصل اليونانى من امتزاج كلمتى لامكان no place والمكان الطيب Good place . وأصبح للكلمة فيما بعد معانى كثيرة غير التى استخدمها بها مور ، فصارت تطلق على كل إصلاح سياسى أو أية تصورات فلسفية مستقبلية ، أو حدوس علمية وفنية . ولكن اليوتوبيا تظل تصورا فلسفيا - مهما تنوعت أشكالها الأدبية والعملية - لمجتمعات مثالية يتحقق فيها الكمال بصفة عامة ، كما تنشد انسجام الإنسان مع نفسه ومع الآخرين ومع مجتمعه ، أى أن الفكر اليوتوبى معنى بالدرجة الأولى بخلق أفكار وتصورات للانسجام الاجتماعى [١].

وقد تنوعت الأشكال اليوتوبية فكانت صورا لمجتمعات خيالية مثالية يتحقق فيها الكمال أو تقترب منه ، وتم التعبير عنها فى أشكال أدبية مختلفة منها المقالة والقصة والرواية والقصيدة ، أو فى شكل نظريات سياسية تقدم صورة نظام سياسى نموذجى بمؤسساته المختلفة مع تصور كامل لكل تنظيمات الحياة (كما عند توماس مور) ، أو فى بعض النظريات فى فلسفة التاريخ (كما عند كوندورسيه) . ويلعب الخيال الدور الأكبر فى كل الأشكال اليوتوبيية بدءا من جمهورية أفلاطون وانتهاء بروايات الخيال العلمى . وإذا كان هناك عصور تاريخية تميزت بالطابع اليوتوبى اكثرمن غيرها ، إلا أنه ليس صحيحا ما

---

(١) Edwards , paul : (Editor) : Encyclopedia of philosophy . london , Collier Macmillan publisher 1970 . Article utopia V.8 p.212-213

يزعمه البعض – وبخاصة الماركسيون الرسميون – عن اختفاء التفكير اليوتوبى فى العصر الحديث والمعاصر . وها هو أوسكار وايلد يعترف بالتفكير اليوتوبى ويذهب إلى القول بأنه لا توجد خريطة للعالم مالم تنظر بعين الاعتبار لدولة اليوتوبيا .(١)

وإذا كانت كلمة اليوتوبيا لم تنشأ إلا فى القرن السادس عشر مع توماس مور ، فإن التفكير اليوتوبيى نفسه قد نشأ مع بدايات التفكير البشرى ، بل يمكن القول – مع بلوخ – ان الحلم بحياة أفضل بدأ مع صرخة الجوع ، فكان هو الدافع الأول للتفكير اليوتوبى . ان الانسان المتخم بالشبع لا يصرخ ولا يجأر بالشكوى ، ومن لم يعان الجوع لا يمكنه الحلم برغيف الخبز . وكان الجوع هو الحافز على العمل ، فالطبيعة تمنحنا الهواء والتربة ، ولكن الانسان لا يستطيع أن يعيش على الهواء وحده، كما أن التربة تحتاج إلى الحرث والغرس ، والخبز لا ينمو فوق الاشجار إلا فى الأحلام والحكايات الخرافية ، لأن الواقع المادى يتطلب من الانسان الكدح والكد لإشباع جوعه . ولا يوجد محرك لصنع أو خلق مشروع يوتوبى يفوق فى قوته قوة الاحتياج ، ولهذا كانت الأفكار والأحلام والخيالات اليوتوبية استجابة للحاجات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات البشرية على مر العصور . وتكمن أصول التفكير اليوتوبى فى الاساطير والحكايات القديمة عن جنة عدن أو غيرها ، إذ تصور هذه القصص الموروثة الانسجام المطلق والسعادة الفطرية التىكان يحيا فى ظلها البشرالأولون ، وبقى حنينهم الدائم إلى استعادة هذه العصور الذهبية .

ويتطور التاريخ البشرى أيضا من منظور يوتوبى ، فكل ما فى العالم يدل على الغاية اليوتوبية وهى هدف التاريخ ، ولا يخلو تاريخ العلوم والفنون والكشوف الجغرافية من آثار النزعة اليوتوبية . فلم تكن لهذه العلوم والفنون أن تتطور لولا ما تضمنته من أمل فى الجديد والأفضل ، أى بمعنى آخر لولا ما كان فيها من عنصر يوتوبى يلقى الضوء على إمكانات الواقع الكامنة ليظهرها إلى النور .فما هى إذن تلك الإمكانات الكامنة فى هذا العنصر اليوتوبى فيما أبدعته الحضارة البشرية من خيالات وتصورات مختلفة للأشكال اليوتوبية

(١) Bloch , P. of H . V . II . p . 479 .

التاريخية التى ظهرت فى شكل يوتوبيات للتقنية ، وأخرى للجغرافيا أو الكشوف الجغرافية ، وأخيرا فى الأشكال اليوتوبية فى تاريخ العمارة والفنون ؟ ومن الطبيعى إن يكون عرض هذه اليوتوبيات من تلك الزاوية التى يبرق فيها شعاع الأمل الذى يستشرف الجديد القادم فى المستقبل وسيكون الحكم عليها بقدر ما تحمل من أمل .

أولا : التجلى اليوتوبى فى تاريخ التقنية :

" الحاجة أم الاختراع " أثبت بلوخ صدق هذه المقولة بأن تتبع فكرة الاختراع أو الابتكار منذ بداية الخليقة ، وهى الفكرة التى تولدت من الحاجة . وقد استطاع الإنسان أن يحتفظ بوجوده وبقائه بفضل العمل والتخطيط لشىء أفضل ، ولو لم يسلح الإنسان البدائى نفسه أمام الذئاب لكان الجنس البشرى قد انتهى وحكم عليه بالفناء . فالحاجة إلى المحافظة على الوجود أو البقاء جعلت كل ما على ظهر الأرض يحتمى من العراء فى شىء ما يصنعه أو يبتكره : بنى العصفور العش ، وصنع الحيوان العرين ، وبنى الإنسان الكهف الخشبى أو الحجرى ،و أشعل النار لينضج طعامه ، واخترع الأدوات ليلبى احتياجاته اليومية.(١).

١ – **التقنية القديمة :** بدأت التقنية فى العصر اليونانى مع الميثولوجيا ، وبخاصة فى أسطورة بروميثيوس سارق النار من الآلهة ليعطيها للإنسان مانحا إياه سر التقنية ، ومضيئا له الطريق بالعقل الذى كان نقطة انطلاق لكل التغيرات المادية المستحدثة . وتوسط هذا العقل بين الذات البشرية المقهورة وبين الطبيعة التى فرضت سلطان الضرورة العمياء على الإنسان ، وظلت أسطورة بروميثوس فى تاريخ الفكر البشرى رمزا للتمرد ، ورغبة وأملا فى التحرر من سيطرة الطبيعة . وتوسطت الطاقة – التى منحها بروميثيوس للبشر – لتحول الإنسان المقهور إلى إنسان صانع أو فاعل يتحد مع الطبيعة الكونية .

ولم يكن للاختراع أو الابتكار أن يتم لو لم يتمتع الإنسان بمخيلة خصبة و خيال خلاق ، وحتى عندما عجزت قدرات الإنسان العلمية والمادية – فى

---

(١) Ibid : p. 626 - 627.

العصور القديمة والوسيطة – عن اختراع أشياء عينية لتحقيق حياة أفضل ، لم تعجز مخيلته عن اختراعها في الخيال ، وهذا ما تؤكده آداب الشعوب التي حاولت بالخيال – على أقل تقدير – تخطي حدود المكان والزمان لرسم صورة مفعمة بالأماني لحياة إنسانية أفضل . كما تؤكده الحكايات الخرافية Fairy tales التي استخدمت الأساليب السحرية في تلبية الاحتياجات البشرية .ففي هذه الحكايات لعبت المخيلة دورا كبيرا في رسم صور خيالية لاختراعات تقنية توسطت بين ما هو موجود وبين ما تحلم البشرية بوجوده بحيث جعلت المستحيل ممكنا ولو على مستوى الخيال . ونجد أمثلة من هذه الحكايات في التراث الشعبي العربي ، لاسيما في حكايات ألف ليلة وليلة مثل علاء الدين والمصباح السحري ، وفي التراث الألماني نجد اختراع المائدة السحرية في حكايات الأخوين جريم Grimm ، والصفارة الفضية السحرية في حكايات هاوف Hauf الفنية التي تنفذ لصاحبها ما يريد بالسحر . كذلك نجد أمثلة لها في الحكايات الخرافية التي اخترعت البساط السحري الذي يطير بصاحبه إلى حيث يشاء ووقتما يشاء ، إلى جانب العديد من الحكايات التي وردت في آداب الشعوب المختلفة.[1] مثل هذه الأشياء السحرية في الحكايات الخرافية مزجت العقل بالخيال وقدمت صورا تقنية خيالية ، بحيث يمكن القول بأن السحر في هذه الحكايات هو التقنية في ثوبها القديم ، وترجع قيمة هذه الحكايات إلى إنها تمثل مستقبل القدرة البشرية .

في عصر النهضة تحول السحر الذي لعب دورا هاما في الحكايات الخرافية إلى سحر من نوع مختلف ، إذ ارتبطت الكيمياء بالسيمياء [2]، واستخدم السحر والتنجيم لفك رموز الطبيعة . ويتصدر باراسلس (١٤٩٣ – ١٥٤١) ، الطبيب والفيلسوف ، العصر الذي اختلطت فيه الكيمياء والسيمياء لدرجة يستحيل معها فصل أحدهما عن الآخر . ولكن السيمياء عنده لا تعني فقط

---

(١) انظر العديد من هذه الحكايات في (Bloch : p . of H . V . II . p . 627 : 629 .

(٢)Alchemy ، هي السيمياء بالمعنى القديم المعروف في العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة وتعني استخلاص القوة السحرية الكامنة في المادة ، وقد أهتمت بتحضير ما يسمى بحجر الفلاسفة واكسير الحياة باستخدام السحر وإضافة المواد الكيماوية ، والتأثير على الطبيعة بالطاقات الروحية ، وتحويل المعادن إلى ذهب ، واستخلاص الذهب من المعادن ، ولذلك اختلطت الكيمياء بالسيمياء. (c.f. Bloch: p .of H. V. II p. 634)

استخلاص الذهب من المعادن الخسيسة ، بل تعنى أيضا بالنسبة للإنسان - أو العالم الصغير - صحة الجسد ، كما تعنى بالنسبة للكون - أو العالم الكبير - استخلاص النور الأصلى . وتقوم فلسفة باراسلس على الفكرة الأساسية للتوافق بين العالم الداخلى (الميكروكوزم) والعالم الخارجى (الماكروكوزم) ، لأن الداخلى ليس بإمكانه أن يعرف الطبيعة ، والطبيعة ليس بإمكانها أن تعرف نفسها إلا إذا كان الذى يعرف سليما غير مريض . ومصطلح " المرض " لا يفهم هنا بالمعنى الطبى حصرا ، بل يشير إلى أن الإنسان يجب أن لا يكون مغرورا ممتلئا بذاته ، ولا يحبس نفسه فى قفص فرديته . إن الطبيب ينطق هنا بلسان الفيلسوف فى قوله : يجب على الإنسان أن يسترجع صحته بأن يمتثل لمعرفة للطبيعة ، كما يجب عليه أن يتوج معرفته للطبيعة بأن يعيد لها صحتها وهكذا تظهر مقولة جديدة تماما ، هى مقولة الشفاء - الذاتى للعالم .[١]

هكذا يرى باراسلس أن المرض ليس مجرد خلل وإنما هو نقيضة أيضا أو " لا - كمال ." ويتجه الإنسان - بوصفه أكبر مشروع فى الخليقة - ليقود الأشياء بتحسينه لها نحو مآلها فى الطبيعة . هذا هو الميلاد الجديد الفاعل ، النهضة النشيطة : فالإنسان المخترع " يفعل " على الطبيعة ، ينطق كلمة " ليكن" معطيا إياها شكلا سحريا . وعلى السحر والسيمياء والتنجيم أن تفك رموز الطبيعة - فسيمياء باراسلس ما هى إلا صور رمزية فى الطبيعة وبإمكان الإنسان أن يسهم فى تفتحها ، أى بإمكانه أن يقود العالم نحو جوهره . وبالسحر - بوصفه الشكل الأقدم للتقنية - يتم تحويل العالم ، والطبيب يدعو الفيلسوف لخلق إنسان أكمل من الذى خلقه سيد العالم . وللوصول إلى ذلك يجب على الإنسان أن يتسلح بجرأة قصوى ، وأن يقتنع بالعظمة الفائقة لذكائه الخلاق ،هذا الذكاء المبدع يدعوه باراسلس " التخيل " أو الخيال " وهو القوة المتفائلة [٢].

ثم تأتى سيمياء ياكوب بوهمه (١٥٧٥ - ١٦٢٤) لتنظر للطبيعة نظرة كيفية ، فى رؤية تتعارض بشكل ساذج مع العلم الطبيعى الميكانيكى . لقد قدم بوهمه وصفا تفصيليا لواقع الحياة الطبيعية ، فحدد لها سبع قوى هى بمثابة

---

(١) بلوخ : فلسفة عصر النهضة . الترجمة العربية ص ٧٧ .

(٢) المرجع السابق : ص ٧٨ - ٧٩ .

كيفيات أو أشكال وجودية ديناميكية تدور حول نفسها فى العالم ، أو بالأحرى هى التى تؤلف العالم فى صيرورة مستمرة ، وهذا يفترض بالضرورة أن الخلق لم يتم دفعة واحدة ، بل يتجدد فى كل لحظة ، والقوة الأولى هى الحموضة أو العنصر القابض ، ينضم إليه العنصر المحرض أو القوة الثانية وهى الحركة ، والقوة الثالثة ، وهى سلبية فى جوهرها ، هى القلق أو النار المضطرمة تحت الرماد ، أو هى الكبريت الذى مازالت النار راقدة فى أعماقه. [1] ويسمى بوهمه القوى الأساسية الثلاث للواقع الطبيعى بالمصطلح السيميائى – الكيميائى المستعمل آنذاك :" سالنتير ."[2] من هذه القوى الثلاث تأتى القوة أو الكيفية الرابعة وهى النار المندفعة ، وهى تعين من تعينات الطبيعة يظهر فى شكلين مختلفين ، أحدهما مظلم سلبى يتمثل فى نار الغضب التى تعبر عن نفسها فى شكل مدمر كإعصار أو صاعقة أو حريق وتسبب الدمار والفزع ، والشكل الآخر إيجابى ، فهذه النار ذاتها هى التى تولد الحرارة والنور . إنها هى نار الموقد التى تجمع البشر ، وهى التى تدفىء الكون وتضىء كل شيىء ، وهى الشمس التى تحمل إلينا الربيع وتجعل الحياة تتفتح . إذن فالنار هى التى تلد القوة الخامسة وهى الضوء . ويتبع الضوء قوة أساسية سادسة هى الصوت الذى يرافق الضوء دائما ، ومع الصوت تولد الكلمة التى تسهل الاتفاق والتفاهم ، ومع نهاية هذه الولادات الست يبزغ الكيف السابع وهى الجسمية ، أى الطبيعة المشكلة فى جملتها وتمامها . وهو الامتلاء لكل الكيفيات السبع وما يسمى بالخلق أو الخليقة [3].

---

(١) المرجع السابق : ص ٨٩ .

(٢) Salniter : السالنتير ، كلمة مشتقة من اليونانية البيزنطية Salonitron وتعنى ملح البارود أو الحامض الازوتى الذى كان يستخدم فى العصرالبيزنطى لاستخراج الذهب من المعادن المختلط بها. ومن المرجح أن للكلمة أصلا أقدم من أصلها البيزنطى ، فهى تعود إلى البابلية القديمة التى كانت تطلق اسم nitriu على نوع من الرماد . وإذا كان هذا الاشتقاق اللغوى صحيحا ، يكون الأغريق قد استعاروا الكلمة من البابليين قبل أن ينقلوها إلى الرومان . (انظر المرجع السابق ص ٩٠) .

(٣) المرجع السابق : ٩٠ – ٩١ .

٢- **التقنية الحديثة** : فى القرنين السابع عشر والثامن عشر نشأت فى أوربا الجمعيات السرية [1] (مثل جمعية الصليب الوردى Rosenkreutz والماسونية) التى زعمت انها تملك معرفة سرية بالطبيعة والدين. ومن المعروف أن العلم فى القرن السابع عشر والثامن عشر كان لا يزال تابعا للعقيدة الدينية ، ولم يتحرر من أسرار الدين إلا فى القرن التاسع عشر حتى انفصل كل منهما عن الآخر بشكل نهائى فى القرن العشرين . وفى القرن الثامن عشر انتشرت المذاهب المادية الآلية التى نظرت إلى الإنسان على أنه آله ، كما أن اختراع الساعة كان له أثر على الإحساس بالزمن فى بدايات المجتمع الصناعى الأول ، وارتبطت النزعة المادية الآلية بتأسيس المنهج العلمى الرياضى فى تفسير العالم مما انعكس على التفسير الآلى للإنسان ، وتصور العالم والجنس البشرى بوصفهما آلة دقيقة تحكم قوانينها الحتمية العلمية ، ولعل اكثر من عبر عن هذا الاتجاه هو الفيلسوف المادى الفرنسى لاميترى La Mettrie (١٧٠٩ - ١٧٥١) الذى تبنى المادية الآلية المتطرفة واعتبر الإنسان آلة حتى أن أشهر كتبه يحمل هذا العنوان " الإنسان الآلة " عام ١٧٤٨ .

ظلت يوتوبيا التقنية أسيرة الميثولوجيا والسحر والسيمياء والتنجيم والاهتمام بأوضاع الكواكب والنجوم لحظة تحويل المعادن أو صنع الذهب ... الخ . حتى إن يوتوبيا توماس مور الليبرالية كان بها إشارات خفية لهذه السيمياء . كما لم تخل يوتوبيا كامبانيلا من أسر علم التنجيم ، على الرغم من أنها قدمت تصورا لاختراعات علمية عديدة اهتمت بها القرون التالية لها . ومع فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) بدأت دراسة خاصة ليوتوبيا من نوع جديد لم يكن معروفا فى زمنه وهى " يوتوبيا التقنية " ، وتحررت التقنية من أسرها السحرى ، إذ نبذ

---

(١) كان لهذه الجمعيات أصول في القرن الخامس عشر استخدمت السيمياء السحرية ، أو ما يمكن أن يسمى بالتقنية السحرية السائدة في ذلك العصر . وأشهر الكتب التى عبرت عن هذه الجمعيات هو كتاب " زفاف سيميائى لجمعية الصليب الوردى المسيحية عام ١٤٥٩ " وهو الكتاب الأساسى الذى صدر عام ١٦١٦ لاندريا

(وهو شاعر من شفابن ، ورحل كنيسة يوتوبى ولد عام ١٣٨٨ ورحل الى الشرق وهو شاب وبدأ الاشتغال بالعلوم السرية وتحويل المعادن) ويدور الكتاب حول حفل زفاف للمعادن وتحويلها في رواج ملكى ، والعرس هى السيمياء ، والمدعوون هم فرسان الحجر الذهبى ، ويتم الزفاف في سبعة أيام تمثل المراحل السبع للعمليات الكيمائية اللازمة لتحويل المعادن . . (c.f. Bloch : p. of H. V. II . p. 634 - 635) .

بيكون السيمياء وعارض المنهج الاستنباطى ، ووضع المنهج الاستقرائى ، ودعا إلى التجربة فى كتابه " الاورجانون الجديد " عام ١٦٢٠ . وكانت " أطلنطا الجديدة Nova Atlantis أول يوتبيا للتقنية أطلق عليها بلوخ اسم " مختبر يوتوبى " فاقت فى خيالها ما جاء فى الحكايات الخرافية ، وتميزت عن غيرها من يوتوبيات اجتماعية متخلفة فى مستواها التقنى . وقد تميزت يوتوبيا بيكون أيضا بالتفاؤل فكشفت عن إمكانات هائلة للتطور التقنى ، حتى لتعد أول يوتوبيا اهتمت بالإنتاج التقنى من أجل حياة أفضل ، ومجدت الاختراع والاكتشاف .

وظلت "اطلنطا الجديدة " زمنا طويلا هى الكتاب الوحيد فى قصص الخيال العلمى Science fiction وهى عبارة عن جزيرة سعيدة نائية أطلق عليها اسم " بنسالم " ، انعزل أهلها عن العالم ولم يصلها إلا من ضل سبيله من الرحالة . أقام العلماء من أهل الجزيرة " دار سليمان "على نمط " هيكل سليمان " كما ورد فى التوراة لتنظيم البحث العلمى والاكتشاف والاهتمام بما يمكن تسميته بفن الاختراع بحيث يمكن أن يطلق على هذه الدار مصطلح اكثر دنيوية وهو " جامعة تقنية " ، فما حققه سليمان بالمعجزات حققه أهل الجزيرة بالعلم – وفى هذه المؤسسة التقنية واليوتوبية الأسطورية تصنع أشياء مدهشة ، فهى تضم معهدا لعلم توليد النباتات أى زراعة أنواع مختلفة من النباتات والفواكه فى المناطق الحارة ، ومركزا علميا لتربية الحيوانات وتهجينها ، ويمارس العلماء التشريح فى هذا المركز ، كما أن هناك فرعا للبيوكيمياء (الكيمياء الحيوية) لفحص نوعية الأطعمة واللحوم . واخترع العلماء محركا ، وقدموا وصفا للآلة البخارية والميكروسكوب والتلسكوب والميكروفون، وتخيل علماء أهل الجزيرة فكرة التليفون بوصف شبكة أنابيب تحت الأرض خاضعة لضغط هوائى يسهل انتشار الصوت .[١]

اهتم بيكون بأن يطوع العالم الخارجى لما تتطلبه الحاجات البشرية عن طريق الاختراعات، وفلسفته فى ذلك تتلخص فى هذه الحكمة : السيطرة على الطبيعة أو قهرها بالطاعة . وقد اقتضت هذه الحكمة معرفة كاملة بالقوانين

---

(١) بلوخ : فلسفة عصر النهضة ، الترجمة العربية ر ص ١٠٩ .

الطبيعية واستغلالها أو ما يسمى بتطبيع الطبيعة [١] ومعرفة أهل " اطلنطا الجديدة " بالطبيعة وتطويعها تستهدف الإنسان ، فكل شىء فى هذه الجزيرة صنع من أجل الإنسان وتوفير حياة أفضل له ، التقنية هنا مسخرة لبناء " عصر الإنسان " ولم تجلب عليه الكوارث التى ستظهر فى عصور متأخرة . ولقد وضعت " اطلنطا الجديدة " معالم الطريق ، وإذا لم يكن بيكون نفسه فاتحا فى هذا المجال ، إلا أنه كان منقبا ورائدا مستطلعا يسجل الأماكن التى سيكون ممكنا ذات يوم احتلالها . قرأ بيكون واقع عصره ودرسه بالعلم – وليس بالسحر أو التنجيم – فاستطاع ان يستخرج إمكاناته الكامنة التى يمكن تحقيقها فى المستقبل . ويتميز بيكون بأن الحقيقة التى يسعى إليها ليست من أجل ذاتها ولا من أجل غايات تأملية ، لأن مفتاح المعرفة هو أداة تحسين العالم ، وتحقيق مملكة البشر ، على نحو ما وضع باراسلس المعرفة فى خدمة الشفاء ، وكما صار الفردوس دنيويا " مملكة بشرية " عند ياكوب بوهمه وغيره ممن جعلوا من الأرض مكانا أفضل للإقامة .[٢]

عندما ظهرت " اطلنطا الجديدة " ظهرت فى نفس الوقت " مدينة الشمس Civitas Solis " لتوماسو كامبانيلا (١٥٦٨ – ١٦٣٩) . وفى الجانب التقنى من هذه اليوتوبيا امتدح كامبانيلا فى مدينته النهضة العلمية ، ودعا إلى إثراء الاكتشافات العلمية والاختراعات ، وقد كان لأهل مدينته اختراعات تجاوزت النهضة الأوربية فى ذلك الحين ، إذ ابتكروا فن الطيران بدون أجنحة ، واخترعوا منظارا لاكتشاف كواكب كانت مجهولة فى عصرهم، وصنعوا سفنا تطوف البحار بدون مجاديف ولا أشرعة بل بفضل مراوح وعجلات ميكانيكية الحركة. وتميز كامبانيلا بحدس يوتوبى أضفى على تقنيته رؤية مستقبلية ، وحقق التقدم العلمى والثورة الصناعية بعض رسوم اليوتوبيا التقنية كما تخيلها كامبانيلا ، لا باعتبارها تنبؤات صادقة ، بل من حيث هى صور الأمس المرجوة .[٣]

---

(١) Bloch : p . of H . VII , p . 657 .

(٢) بلوخ : فلسفة عصر النهضة ، ص ١١١ .

(٣) عبد العزيز لبيب : الايطوبيا والايطوبيات ، الكلمة والاصناف والدلالات ، القاهرة ،مجلة فصول ، المجلد السابع ، ابريل – سبتمبر ١٩٨٧ ، ص ١٠٩ – ١١٠

وعلى الرغم من أن كامبانيلا قدم فى " مدينة الشمس " بعض الاختراعات العلمية السابقة لعصرها ، إلا أنه لم يكن له عقل بيكون المفعم بالقوة . فيوتوبياه لا تنطلق فى الطبيعة الموجودة ، بينما تنطلقَ اطلنطا الجديدة " إلى ما وراء الطبيعة وتتسم بالتفاؤل التقنى ، على العكس من يوتوبيا كامبانيلا التى يحكمها نظام صارم وثابت كوضع الكواكب الثابتة .إنها تقوم على علم التنجيم ، فكل شيء يجب ان يوجد فى موقعه ، وكل شيء محدد من أعلى ومحكم فى موضعه طبقا لمواضع النجوم . وهى يوتوبيا لا تسمح بأى قدر من الحرية ، بل لم تستطع أن تتحرر من أسر " العلوم السرية " التى سادت العصر الوسيط وبداية عصر النهضة فوقعت فى أسر التنجيم والسحر إلى حد كبير .

وجاء القرن السابع عشر ليكسب الطبيعة صورة جديدة – بعد أن توجها بيكون ملكة للعلوم – صورة لم تنظر للطبيعة ككائن حى وإنما كآلة أو ماكينة أو ساعة ، مصداقا لقول عالم الكيمياء الفيلسوف روبرت بويل إن الطبيعة أشبه بساعة نادرة كتلك الموضوعة فى ستراسبورج حيث صنع كل شيء بمهارة ... وتؤدى الساعة دورها المرسوم بفضل تصميمها العام والمبدئى الذى وضع للآلة برمتها [1] فى هذا القرن انتهت النظرة الغائية وسادت النظرة الآلية للطبيعة التى نظر إليها نظرة جديدة ، وهى أنها ذات تكوين رياضى عندما قال جاليليو : الطبيعة مكتوبة فى هذا الكتاب الكبير ، أعنى الكون ، وهى أمامنا على الدوام نستطيع ان نحملق فيها . ولكن الكتاب لن يفهم إلا إذا عرف المرء كيف يفهم لغة الكتاب ، وقرأ الحروف التى كتبت بها . فهو مكتوب بلغة الرياضة ، وحروفه هى المثلثات والدوائر وغيرها من الأشكال الهندسية ، وبغيرها لن يستطيع بشر فهم كلمة واحدة من هذا الكتاب ، فبغيرها سنتخبط فى متاهات الظلمة [2].

ولكن قوانين العلم الطبيعى الميكانيكى الذى يتصف بالآلية لم ترتبط بعلاقة جدلية مع البناء التحتى للمجتمع ، لأن الميكانيكا الكلاسيكية لا تسمح بالتناقض

---

(١) ورد النص فى كتاب فرانكلين – ل – باومر – الفكر الأوربى الحديث (القرن السابع عشر) ترجمة د . أحمد حمدى محمود القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٨٧ – ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ٦٠ .

بل إنها قدمت – على لسان صاحبها جاليليو – تصورا ثنائيا للطبيعة يقوم على التفرقة بين الخصائص الكمية والخصائص النوعية للأشياء . الأولى تختص بمجال العلم ، والثانية بالميتافيزيقيا مما كان له أثره على التفكير الفلسفى فى بدايات العصر الحديث ، فجاء ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) بتفرقته المشهورة بين العقل والمادة ، وجاء كانط من بعده ليقول بالنومينا والفينومينا . وهكذا اختفى مفهوم الطبيعة الذى قدمه جوردانو برونو وبيكون نفسه . وجاء جاليليو وديكارت وكانط ليتحدوا فى فكرة إن ما ينتج بالطريقة الرياضية هو فقط ما يمكن التعرف عليه ، وما يفهم بشكل ميكانيكى هو فقط المفهوم علميا . ولكن إذا نظرنا إلى السكر كسلعة مجردة وجدناه مختلفا اختلافا كليا عن حقيقة السكر . ومن هنا نشأت – فى رأى بلوخ – التقنية البرجوازية التى أقامت علاقتها مع السلعة الخالصة ومقدار ما تحققه من ربح لأن الأقتصاد البرجوازى – كما يقول برشت فى مسرحية " الإنسان الطيب فى ستشوان " – لا يهتم بالأرز بل بسعره. إنها علاقة اغتربت منذ البداية عن قوى الطبيعة التى تعمل بفاعلية من الخارج. وأهملت هذه التقنية حقيقة أساسية هى أنه لابد للإنسان ان يعرف الطبيعة معرفة كاملة لكى يروضها ويجعلها تخدم إرادته . [١] وعندما ابتعد العلم الطبيعى عن هندسة اقليدس وبدأ ما يسمى بتفكك – النظام de - Organization بدأت تبتعد " الذات " الإنسانية عن " الذات " الطبيعية . وبدت الطبيعة اكثر ابتعادا عن الإنسان الذى سيطر عليه الشعور بأنه غير منسجم أو متناغم مع الطبيعة ، وبدأ يشعر حيا لها بالرهبة والعظمة والتوقير وأنها تتحدى عقله وخياله . واستفحل هذا الشعور بالاغتراب بحيث بدت الطبيعة مفرغة من المعنى الإنسانى ، وفقدت الذات الإنسانية اتصالها بالطبيعة .

للأسباب السابقة لم تعد التقنية تتوسط بين الذات من ناحية والموضوع من ناحية أخرى ، أى لم تتحول " الأشياء فى ذاتها " إلى " أشياء لنا " وبذلك لم تصبح التقنية عينية ، لأن هذه الأخيرة – أى التقنية – لا يمكن لها أن تستغنى عن معطيات الطبيعة للأسباب الآتية : لا يمكن ان نسقط من حسابنا ما تمنحه الطبيعة للتنقية من مواد أولية أو مواد خام استخدمها الإنسان فى الكيمياء

---

(١) Bloch : p. of H. V. II, P. 667.

الصناعية لاستحداث مواد جديدة أخرى أو استخلاصها بشكل مختلف (كتصنيع البترول من الفحم .. إلى آخر ما تنتجه الكيمياء الصناعية) أو إحداث تطور سريع على المواد الخام التى تمر بحالة من التطور الطبيعى البطىء ، وذلك بعد أن هجرت الكيمياء الصناعية قوانين الميكانيكا الكلاسيكية . ولا يمكن ان نسقط من حسابنا أيضا قوانين الطبيعة التى أثبتت كل النظريات العلمية ان لها سمة موضوعية كانت عونا للقوانين الاقتصادية ، وأنه مهما تغيرت الظروف الاقتصادية فلا يمكن لها القفز فوق هذه القوانين ولاتخطيها . وعلى الرغم من أن هذه القوانين ضرورية وحتمية وخارجة عن إرادة الذات البشرية بل وممتدة أمامها ، وعلى الرغم أيضا من أن هذه القوانين على جانب كبير من الفعالية ، إلا أن البشرية لا تتحول إلى عبد لها ، بل تتوسطها وتتفاعل معها لترفع الاغتراب بين الذات والموضوع [١].

نظر الفكر البرجوازى إلى هذه القوانين على أنها ضرورة خارجية غير متوسطة مع العامل الذاتى بل تعمل ضدها ، فنشأ العداء للضرورة وللممكن وللقوانين الموضوعية بصفة عامة ، وهكذا ظهرتِ الضرورة أو الحتمية للوعى البرجوازى المجرد الذى بقى وعيا مغتربا . وهذا على عكس ما نجده فى الفكر الماركسى الذى فسر قوانين العلم ، سواء كانت قوانين العلم الطبيعى أو قوانين الاقتصاد السياسى ، بوصفها صيرورة موضوعية تؤثر على إرادة الكائنات البشرية بحيث يمكنهم أن يكتشفوا ويتعرفوا ويبحثوا ويأخذوا بها فى سلوكهم ويستغلوها فى منفعة المجتمع . وهذا ما عبر عنه انجلز بقوله : لا تكمن الحرية فى الاستقلال الحالم عن قوانين الطبيعة ، بل فى التعرف على هذه القوانين ، وفى الإمكان المتاح لجعلها تعمل بفاعلية طبقا لخطة ومن أجل أهداف محددة .[٢] هنا بدايه فقره جديدة وتسير بصيرة هيجل فى هذا الاتجاه ، على الرغم من عدائه الذى لا ينكر للطبيعة ورفضه للحركة الداخلية للطبيعة ، إلا أنه فهم على وجه الدقة التحكم فى قوانين الطبيعة عن طريق الدهاء : تحولت هذه السلبية إلى إيجابية ... حيث أن فاعلية الطبيعة نفسها وانتظامها الذى يشبه انتظام الساعة

---

(١) Ibid . p 668 .

(٢) Ibid . p . 669 .

يتدخل الإنسان ويحملهما دهاؤه على تحقيق أشياء مختلفة عما كانت تريده الطبعية نفسها بحيث تستحيل أعمالها العمياء إلى أعمال هادفة أى إلى عكس ما كانت تريده الطبيعة [1] فالطبيعة بالنسبة لهيجل عمياء ، والإنسان يتوسط لكى يقودها. وتعبر فلسفة هيجل فى النص السابق عن فلسفة الأنا والسيطرة المطلقة وتسخير كل شىء للأنا البشرية وتتفق عبارة شيللر التى تقول " مباركة هى قوى الطبيعة إذا أحسن الإنسان توجيهها " تتفق هذه العبارة مع نص هيجل السابق وتفهم فى نطاق المنفعة المستمرة من الطبيعة . والواقع إن كلا من شيللر وهيجل يعبران فى هذه النقطة عن وجهة النظر الرأسمالية ، وأن التصور الرأسمالى للتقنية فى مجموعها يمثل السيطرة اكثر مما يمثل المودة التى عبر عنها جوته فى فاوست مستلهما عصر النهضة :" أيها الروح الجليل ، لقد وهبتنى كل شىء ، أجل كل ما طلبت ، فليس سدى انك وأنت فى النار وليت وجهك نحوى " ففى أبيات جوته هذه يعبر عن ثقته المطلقة فى الطبيعة التى تدير له وجهها كصديق ، على العكس مما عبرت عنه عبارة هيجل السابقة التى تمثل فكرة استعمارية إلى حد كبير [2].

إن تدخل الذات البشرية فى عالم الصيرورة واختراقها لعالم الضرورة الذى تفرضه قوانين الطبيعة لهو من الأمور الأساسية والملموسة التى يمكن اقتفاء آثارها فى العالم الخارجى ، وذلك كما قال ليوناردو دافنشى وعبر فى لوحاته :"أن قوانين الطبيعة تفرض على الرسام أن يدمج نفسه داخل روح الطبيعة ويجعل من نفسه وسيطا بين الطبيعة والفن " وكما عبر ماركس أيضا عن هذا المعنى نفسه فى كتاب العائلة المقدسة :" بين الصفات الملازمة للمادة تعتبر الحركة هى أهم هذه الصفات وأشدها تميزا ، وليس المقصود هو الحركة الآلية أو الرياضية ، وإنما المقصود هو النزوع والروح الحية والتوتر وعذاب المادة على حد تعبير ياكوب بوهمه " لذلك ظلت المشكلة الأكثر إلحاحا فى العصر البرجوازى هى مشكلة الاتصال بين الذات الإنسانية المبدعة للتقنية وبين الطبيعة التى تملك معطيات التقنية ، كما ظلت التقنية فى العصور البرجوازية تعتمد فحسب على استغلال قوى الطبيعة ، ولم تعتمد على إقامة علاقة بين

---

(١) ورد نص هيجل فى Ibid . p . 669 - 670 .

(٢) Ipid : p . 670 .

الكائنات البشرية والمادة العينية المستغلة ، إن بروميثيوس عندما سرق النار من الآلهة ليمنحها للبشر ، قد سرق معها الحكمة الطبيعية أيضا . واكتسبت التقنية جذورا جديدة فى إنتاج صناعى للمواد الأولية ، أى أنها اقتحمت وتوسطت نظام الطبيعة أو نسقها لتطوره [1].

إن الأشياء قابلة للتغيير لا فى ظاهرها فقط ، بل من جذورها أيضا . وكل تقنية تتطلب إرادة التغيير ، لأن الظاهرة – رغم وجودها الموضوعى المعترف به – تظل بدون تدخل الذات غير مرتبطة بالإنسان وغريبة عنه ، أى تظل ظاهرة بدون ذات . فالذات مفتقدة فى التفكير الكمى والميكانيكا الكلاسيكية ، أما فى الميكانيكا القائمة على الهندسات اللا اقليدية فقد أصبحت ترابطا حرا لقوانين ذات طابع نسبى . ولقد أقام كانط الترابط الفيزيائى للقوانين على الذات المتعالية على نحو ما فعل مع كل ترابط آخر كما جاء فى عبارته المشهورة فى نقد العقل الخالص " إن الأنا أفكر يجب أن تكون قادرة على مصاحبة جميع تمثلاتى " . وهذا بطبيعة الحال لا يدخل الذات فى آليات الطبيعة بل تبقى الذات عاجزة أمام التصورات الميكانيكية عن الطبيعة . هى حسب التعريف متعالية على الطبيعة وليست ملتحمة بها التحام ذات تجريبية عضوية بالذات الطبيعة . ويرجع هذا إلى إيمان كانط بأن نسق نيوتن الذى تحكمه الآلية الصارمة هو نسق موضوعى تام ، وان القوانين الطبيعية ومقولاتها الأساسية كالعلية موجودة فى العقل بشكل قبلى [2] والعلماء لا يكتشفون فى الطبيعة إلا ما سبق ان وجده العقل فى نفسه كما أوضح كانط هذا فى مقدمته للطبعة الثانية لكتابه " نقد العقل الخالص " .

وظلت الذات البشرية مغتربة عن الذات الطبيعية حتى اكتشفت الماركسية – فى رأى بلوخ – الذات التاريخية فى الإنسان العامل . وأضفت الإرادة بمفهومها الماركسى " الذات " على الصيرورة الطبيعية ، فتوسطت الكائنات البشرية مع هذه الذات ، كما توسطت الذات مع الكائنات البشرية ، وأخيرا توسطت هذه الذات مع نفسها ، إن الإرادة التى تكمن فى كل بناء فيزيائى – تقنى تتطلب ذاتا اجتماعية وراءها ، وذاتا أمامها تتوسط معها . فالذات الأولى

---

(١) Ibid : p . 671 .

(٢) Ibid : p . 672 .

بوصفها قوة إنسانية لا يمكنها أن تكون مؤثرة بشكل كاف ، ولا يمكن للذات الثانية بوصفها الطبيعة المطبوعة أن تتوسط بشكل كاف . ولكى تتحقق اليوتوبيا فلابد للذات البشرية أن تشارك الذات الطبيعية وتتحالف معها من أجل إنتاج تقنية عينية ، فالذات البشرية داخلها قوة هائلة لم تتفجر بعد ، وهذه القوة التى تسمى بالإرادة يطلق عليها بلوخ اسم " إليكترون الذات البشرية " . لكن السؤال الآن : كيف تنطلق الإرادة من مكمنها لتعمل فى التاريخ ، وهل تصيب هدفها دائما ؟ لابد للإجابة على هذا السؤال من تتبع الإرادة البشرية طوال تاريخها ، فنموذج الإرادة الأوربية هى إرادة القوة العسكرية الإسبرطية أى فى الانضباط والطاعة وسلطة الإرادة القادرة على القتال . غير ان هذه الإرادة لا تخرج عن كونها لم تعرف التوسط ، ولذلك لم تكن إرادة حرة تفعل ما تمليه عليها الحرية ، بل إرادة عمياء تنصاع وهى معصوبة العينين لتحقيق الهدف الذى تؤمن به ، وإرادة متعصبة لم تر الحد الأوسط للأشياء ، وكل ما يخالفها الرأى أو الهدف فهو عدو لها . وتسبب هذا الشكل المجرد من أشكال الإرادة فى اجاد كائنات بشرية هى بمثابة آلات الإرادة ، كائنات لا تعبر عن إرادتها الخاصة بقدر ما تنفذ إرادة الهدف الذى تؤمن به طبقا لشعار " إن لم تكن معنا فأنت ضدنا " وهو الشعار الذى قسم العالم إلى مملكتين: مملكة المسيح ، ومملكة الشيطان (١).

ويؤكد بلوخ إن الطبيعة ليست شيئا عتيقا من الماضى ولا يصح أن نفسر إنتاجها من خلال الماضى الذى يكرر نفسه باستمرار ، وان علينا أن ندرك التاريخ الطبيعى والتاريخ البشرى فى علاقتهما التى لا تنفصم ،ولا نتصور أن تجلى الطبيعة قد انتهى إلى الإنسان أو أن التاريخ الحقيقى لم يبدأ إلا بظهور الإنسان . ذلك إن الطبيعة كانت دائما حاضرة فى التاريخ ومحيطة به . أى أن الفعالية الطبيعية فى حالة استمرار ، فالواقع أن تجلى الطبيعة والتاريخ الإنسانى كلاهما يقع فى أفق المستقبل . كما أن توسط التقنية يتجه أيضا إلى المستقبل وحده . وعندما تُنجز التقنية من خلال هذا التحالف ، ويتحد إنتاج الإنسان

---

(١) Ibid . p . 674 - 676 .

بإرادته وخياله مع إنتاج الطبيعة ، فإن هذا يساعد بالتأكيد على إطلاق الطاقات أو القوى الخلاقة فى الطبيعة الساكنة المجمدة .[١]

والمهم فى هذه الفكرة عن الاتحاد بين الطبيعة والخيال اليوتوبى الإنسانى ، إن الطبيعة ليست شيئا ماضيا منفصلا عن الإنسان وإنما هى الأساس والمستودع الذى يستمد منه الإنسان مواد بناء بيت المستقبل الذى لم يتمكن بعد من بنائه ، فلا الطبيعة أعطت كل ما عندها ، ولا الإنسان أقام بيته غير المغترب . والتقنية التى يقصدها بلوخ هى التى تقوم بهذا التوسط الجدلى بحيث لا تكون الطبيعة مغتربة عنها ، ولا تكون هى نفسها – أى التقنية – مغتربة عن الإنسان . وبعبارة أوضح يمكن القول بأن هذا البيت الإنسانى لا يقوم فى التاريخ فقط وعلى أساس النشاط الإنسانى وحده ، وإنما يقوم قبل كل شىء على أساس الذات الطبيعية " الموسطة "وكذلك على أساس هذا المستودع الطبيعى الزاخر بمواد البناء .

هكذا تبقى الذات الطبيعية مشكلة ما بقى التوسط العينى للإنسان – بوصفه الابن الأصغر للطبيعة – غائبا . وقد وقعت المجتمعات البرجوازية فى هذه المشكلة عندما فقدت الاتصال بالعالم الطبيعى وأنتجت ثورة صناعية اعتمدت على دافع الربح ونكبت العالم بقبح العمل الآلى . وهذا هو الذى صورته روايات الروائى الإنجليزى شارلز ديكنز عن بدايات العصر الصناعى فى المجتمع البريطانى . وقد نشأت فى القرن التاسع عشر حركة تدعى " لوديزم " وهى جماعة معادية للنزعة الآلية دعت إلى تحطيم الالآت والماكينات لاعتقادها بأنها ستقضى على الأيدى العاملة [٢]. وعبر هذا العصر الصناعى عن مرحلة اغتراب لم تقم التقنية فيها على " التحكم فى الطبيعة " بل على انتهاك الطبيعة ، بحيث صارت – أى التقنية – شبيهة إلى حد كبير بجيش الاحتلال الذى يقوم بالاعتداء على بلد ما ويكون انتهاك الحرمات واستغلال الثروات هو كل ما يربطه بهذا البلد ، ومن ثم لا يعرف أى شىء عن حقيقة هذا البلد من الداخل .

---

(١) Ibid . p . 690 .

(٢) Ibid : p . 691 - 692 .

هكذا أدى افتقاد التوسط بين الضرورة الخارجية أو الطبيعة وبين الذات الإنسانية إلى أزمات اقتصادية . والأهم من هذا أنه أدى إلى العديد من الكوارث التكنولوجية فى مقابل الكوارث الطبيعية التى تنبأ بها الأنبياء . وتنطبق كوارث التقنية على كل عصور اللاشىء التى لا يرتبط فيها الـ " ليس – بعد " بهدف يجمع العالم المادى بالتاريخ البشرى ليصل إلى ما يسمى بالكل اليوتوبى . وعندما ينعدم الارتباط بهذا الهدف يسقط العالم فى هاوية العدم أو اللاشىء أى عندما يتحول الـ " ليس – بعد " إلى أداة تدمير (١).

إن علاقة التقنية بالطبيعة تعكس بشكل مختلف علاقة الطبقة البرجوازية أو الرأسمالية بطبقات المجتمع الأخرى ، إذ تقوم العلاقة فى الحالتين على الاستغلال والافتقار إلى التوسط ،أو الافتقار إلى العلاقة الجدلية التى يجب أن تكون قائمة بين المجتمع البشرى والعالم المادى ، والتاريخ من صنع البشر ، لكن الطبيعة هى ما لم يصنعه الإنسان بعد ، لذلك تظل الطبيعة كعملاق مقيد على يسار الإنسان ، ويظل لغز الطبيعة – أو أبو الهول الطبيعة المحجب كما يسميه بلوخ – على يمينه – ويستمر الحال كذلك حتى يتدخل الإنسان ويحرر الطبيعة من اغلالها ويكشف عن الإبداعات النائمة فى رحمها ، أى لابد أن يتدخل الإنسان تدخلا عينيا ليتحد مع الممكن الكائن فى العالم الطبيعى إذا أراد أن يخطو خطوات واسعة لتحقيق يوتوبيا تقنية عينية . فالتقنية وحدها هى التى تفك سلاسل هذا العملاق الجبار وترفع الحجاب عن لغز الطبيعة (٢) بحيث تشترك مادة الطبيعة – التى يمكن أن تكون مادة عينية – فى علاقة جدلية مع ذات التاريخ ومحورها هو الإنسان العامل أو الصانع homofaber ، الإنسان الذى نحَّى القدر عن التاريخ عندما أدرك انه صانعه أو منتجه ، وأنه أيضا يتلمس مواطن الإنتاج فى العالم الطبيعى ، وبذلك يرفع الاغتراب التقنى من الطبيعة .

هذه العلاقة أو هذا الانسجام بين الذات الإنسانية وذات الطبيعة هى هدف الفكر الماركسى وغايته ، فالإنسان الذى يريده ماركس هو ذلك الذى يحقق ذاته

---

(١) Ibid : p . 694

(٢) Ibid : p . 695 - 696 .

وكماله عن طريق العمل الخلاق الذى يحرره " لان بالنسبة لماركس لم يكن التحرر الحقيقى تحررا دينيا وسياسيا فحسب ، بل كان أيضا اجتماعيا " [١] وهذا العمل أيضا هو ما يتيح له الاتحاد العينى بالعالم الخارجى أو الطبيعة الخارجية ، فالعمل هو ما يحدد ماهية الإنسان على وجه التحديد ، وبتحويل الطبيعة بالعمل الخلاق والنشاط البناء تتحد الذات البشرية مع حركة الأشياء ، ومع فعل الإنسان الذى يغير هذه الأشياء .

وفى العقود الأخيرة من العصر الحديث ازداد سلطان الإنسان على الطبيعة وحقق إنجازات فى مجال التقنية لم يحلم بها الخيال البشرى ، فهل حقق التقدم التقنى الهائل الذى نتج عن التقدم العلمى السريع ابتداء من القرن التاسع عشر حتى بلغ ذروته فى القرن العشرين ، هل حقق ما يسمى بيوتوبيا التقنية ؟ وهل رفع ما عانته البشرية طوال تاريخها من اغتراب عن ذاتها من ناحية ، وعن الطبيعة من ناحية أخرى ؟ بالنظر إلى الواقع العينى تكون الإجابة هى النفى ، فطبقا لمقولة " الحاجة أم الاختراع " لا يمكن اختراع شيء له فائدة أو نفع ما لم تكن هناك حاجة أو ضرورة اجتماعية لإيجاده أو اختراعه ، وإرادة الاختراع لا تُعد يوتوبيا حقيقية ما لم تتوجه إلى تلبية الحد الأقصى من الاحتياجات البشرية على مستوى تقنى عال . ولكن الثورة الصناعية ومنجزاتها ومخترعاتها تتوجه إلى تحقيق الحد الأقصى من الربح.

وبعد أن كان الجوع – فى العصور البدائية الأولى – نتيجة قلة الإنتاج ، أصبح – فى العصور الحديثة وفى ظل التقنية المتقدمة – بسبب وفرة الإنتاج وامتلاء المخازن وتكدس رأس المال فى المجتمعات البرجوازية والرأسمالية . وإذا بالتقنية التى بدأت بإبداع واختراع الوسائل المعينة على الوجود ، إذا بها تبدع وسائل للموت والدمار . وبدلا من أن توجه الطاقة النووية – التى هى آخر ما توصل إليه العقل البشرى – لتعمير الصحراء وتخصيبها وتحويلها إلى أرض خضراء واستخدامها كأداة للحياة ، أصبحت فى ظل التقنية العالية أداة للموت والفناء ، وهذا ما تشهد عليه أهوال حربين عالميتين وحروب إقليمية أخرى كثيرة .

---

(١)جارودى ، روجيه : كارل ماركس . ترجمة جورج طرابيشى . بيروت ، دار الاداب ١٩٧٠ ص١٥٧ .

هكذا أدى الاغتراب بين الطبيعة الإنسان إلى الدمار الذى أصبح صفة مميزة للتقنية ، ولم يعد شعور الإنسان بالاغتراب مقصورا على موقفه من الطبيعة فقط ، بل امتد هذا الشعور ليشمل العلاقة التى تربطه بإنتاجه التقنى ، هذا الإنتاج الذى تعملق وأصبح ماردا مجردا من الإنسانية وعجز الإنسان فى أحيان كثيرة عن السيطرة عليه ، بل أصبح تابعا له فى أحيان أخرى . ولتجنب كوارث التقنية على المستويين الاجتماعى والطبيعى لابد من التوسط فى الحالتين مع قوى الإنتاج ، أى لابد من توسط البشر مع أنفسهم – بوصفهم ذوات منتجة للتاريخ – ولابد من توسط البشر مع القوانين الطبيعية . وعندما يتم التغلب على الصدفة التى تلازم العالم الطبيعى ، وعلى القدر الذى يلازم العالم التاريخى ، عندئذ تتغلب التقنية على الجانب الكوارثى الكامن فيها وتتجه إلى الكل اليوتوبى وتتجنب السقوط فى هاوية العدم .

ثانيا : تاريخ الكشوف الجغرافية :

إن البحث عن الجديد يخرجنا دائما من الظلام إلى النور ، ولكنه يقتضى خوض غمار الأخطار والمصاعب ، وتخطى العالم المألوف والمعتاد ، والسعى للمغامرة إلى الما وراء فى رحلة نتحرر فيها من الأرض التى نقف عليها لاكتشاف أخرى جديدة . وإذا كان الاكتشاف هو العثور على شيء ما أو إظهاره الوجود للمرة الأولى ، فقد تنطوى كلمة الاكتشاف على معنى يتناقض مع " الجديد " أو هى – بمعنى آخر – تعنى إزاحة الغطاء عن شيء كان موجودا من قبل (كاكتشاف أمريكا أو اليورانيوم) ويمثل" الجديد " بالنسبة للذات المكتشفة فقط ، بحيث يكون دور المكتشف فى هذه الحالة هو دور المتأمل فحسب . وعلى النقيض من هذا نجد الإنسان " الصانع " أو " المخترع " – وان كان يفترض ضمنا المكتشف – نجده يتجاوز هذا الاكتشاف بصنع شيء ما جديد كصنع الزجاج أو الخزف) . لكن هذه التفرقة بين الأكتشاف والاختراع لا تعدو – فى رأى بلوخ – أن تكون ضربا من الوهم ، لأن الاكتشاف أيضا – وليس الاختراع فقط – لديه القدرة على التغيير ، وكل القيم الكريمة فى الحياة قد تغيرت بالاكتشاف ، فالتغيرات المبكرة نحو حياة أفضل لم تحدث من خلال الاختراعات فقط ، بل كذلك من خلال اكتشافات هامة وعديدة .

١- القصد اليوتوبى الجغرافى :

بدأت الاكتشافات الجغرافية لخدمة الأغراض التجارية . فالمكتشف الأول كان تاجرا ولا يمكن وصفه بأنه من النموذج التأملى . لقد غامر إلى " الماوراء " بحثا عن طرق جديدة للتجارة أو عن الذهب والفضة والعاج ... الخ فالاكتشاف لا يتم فى فراغ بل فى أرض مليئة بالممكن الواقعى . وكما تسعى يوتوبيا التقنية العينية لتحرير إبداعات الطبيعة أو إمكاناتها التى تكمن فى رحمها ، فكذلك يبدو الاكتشاف فى شكله الجغرافى موازيا للاختراع . ولكى يكون الاكتشاف يوتوبيا عينية – لا مجرد وهم أو حلم لا سبيل إلى تحقيقه – فلابد أن تتعلق القدرة على الاكتشاف بالمستقبل . واليوتوبيا الجغرافية تعنى اكتشاف الطريق الجديد ، والبضائع والسلع الجديدة ، حتى يمكن القول بأن كل اليوتوبيا الأخرى مدينة للكشوف الجغرافية لأن هذه الأخيرة ذات قصد يوتوبى وتتجه إلى هدف موضوعى، قد يكون هو الـ Topos ، أرض الذهب ، أو أرض السعادة فى العالم الجديد أو جنة عدن ، الموطن الأسطورى المخبأ فى الأرض الجديدة [١] إن رحلات الاكتشاف تساعد الإنسان على تحويل الممكن الواقعى إلى ممكن فعلى بالوصول إلى الأرض المخبأة . وبهذا يكون الحلم المفعم بالأمانى فى الكشوف الجغرافية هو البضائع السحرية أو الفروة الذهبية التى يفترض وجودها فى مكان ما، مما جعل بلوخ يقول بارتباط البناء التحتى بالبناء الفوقى لهذه الكشوف بحيث يستحيل التمييز بين ألـد ورادو Eldorado – أو الموطن الأسطورى للثروة – و بين بداية جنة عدن . والى جانب الدوافع المادية والاقتصادية التى تمثل البناء التحتى ، هناك بناء فوقى للكشوف الجغرافية يتمثل فى الأرض الجديدة ، بل إن هذه الأرض هى الإسهام الكبير الذى قدمته هذه الكشوف إلى اليوتوبيا الاجتماعية .[٢]

إن البشرية لا تتوقف عن الحلم بأشياء غير موجودة فى واقعها المادى . وليس أدل على ذلك من الحكايات الخرافية للشعوب التى تتضمن وادى الماس

(١) Bloch : p . of H . V . II . p . 750 .

(٢) Ibid : p . 751 .

، وأنواعاً غريبة من النباتات والحيوانات . والكشوف الجغرافية والرحلات البحرية هى الأماكن العينية التى يمكن أن توجد فيها مثل هذه الأشياء ، كما فى رحلات السندباد البحرى وغيرها من أدب الرحلات التى يزدهر بها التراث العربى . لذلك كان الهدف من بعض الرحلات هو السعى وراء الحلم الأسطورى بالفروة الذهبية التى كان يعتقد أنها موجودة فى مكان ما من أرض اليونان ، أو وراء الحلم بالكأس الذهبية المقدسة فى التراث المسيحى ، وهى التى كان يعتقد أنها مخبأة ومحاطة بتحريم سماوى . إن الحلم بمثل هذه الكنوز دفع البشر إلى رحلات بحرية بعيدة ، لأنها – أى الكنوز – لا تكمن تحت أرجلهم فى أرض الوطن ، بل فى مكان ناء بعيد . هكذا كانت الفروة الذهبية والكأس المقدسة هما الهدف اليوتوبى للرحلات البحرية فى الحكايات الخرافية للعصور القديمة والوسيطة [١].

واقترن الخوف بالسعادة فى الرحلات البحرية القديمة ، فالمغامرة إلى الماوراء تكون دائما محفوفة بالمخاطر . وركوب البحر ظل لفترة طويلة مقرونا بالفزع وبخاصة فيما كان يطلق عليه اسم " بحر الظلمات " – أى المحيط الأطلنطى – ولذلك استمرت أسطورة المحيط الغربى الممتنع على الملاحة لمئات بل لالآف السنين. وأفزعت هذه الأسطورة الغربيين ، كما عوقت تجارة الفينيقيين ، وعلى الرغم من معرفتهم – أى الفينيقيين – بالمحيط الهندى ووصولهم إلى الفلبين ، إلا أنهم لم يغامروا فى المحيط الأطلنطى رغم امتلاكهم لسواحل أسبانيا والمغرب ، ورغم التقدم الهائل للجغرافيين العرب فى ذلك الوقت فى رسم الخرائط [٢] وكان الادريسى قد رسم خريطة للعالم سنة ١١٥٠ ، كما كان للعرب معرفة كاملة بالنيجر وجزيرة بورينو ، إلا أن معرفتهم لم تمتد

---

(١) Ibid : p . 752 - 756 .

(٢) احتل التراث الجغرافى للعالم الاسلامى موقعا هاما فى العصور الوسطى الأوربية وتمثل فى مؤلفات الرحالة العرب التى ألقت الضوء على طرق ومسالك العالم القديم، وقد تضمنت هذه المؤلفات خرائط تفصيلية ، مما جعلها أيضا من أهم مصادر المعرفة فى عصر النهضة الأوربية ، كما كانت هاديا ومرشدا للرحالة الأوربيين فى رحلاتهم الاستكشافية – وخاصة كولومبس – ومن أهم الجغرافيين العرب : الفزارى ، البيرونى ، الخوارزمى، الفرغانى ، البلخى ، الادريسى وكتابه الشهير .. نزهة المشتاق والمسعودى وكتابه " مروج الذهب " وغيرهم .

للساحل الأفريقى الغربى . وكان يعتقد - طبقا للادريسى - أن هيسبيريدس [١] كائنة فى بحر الظلمات . كما تحكى أساطير الجغرافيين العرب عن وجود عمالقة فى مياه الأطلنطى تشد السفن إلى أعماق المحيط وتحذر من عدم وجود أراض جديدة يمكن اكتشافها . هذا فى الوقت الذى زاد فيه الاعتقاد بأن جنة عدن ترقد فى منطقة ما من بحر الظلمات ، ولذلك كان آباء الكنيسة أسرع من العرب فى تحطيم أسطورة الفزع من الساحل الغربى [٢].

٢- الجنة الجغرافية الأرضية :

وتغير الهدف من الرحلات البحرية فلم يعد هو الفروة الذهبية ، بل أصبح البحث عن جزيرة السعادة أو أرض السعادة ، وتحول البحث عن الأرض الموعودة ،وأرض النبيذ ، وأرض اللبن والعسل ، تحول من السماء إلى الأرض على صورة كشوف جغرافية . وإذا كانت نزعة الخلاص التى أتى بها الكتاب المقدس قد وعدت بالجنة فى نهاية الزمان ، إلا أنها جنة هابطة من السماء : " رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله " [٣] هذا عن جنة آخر الزمان ، أما عن الجنة الأولى ، أى جنة عدن ، فقد بقيت جنة بكرا على الأرض ، غير مسموح بالدخول إليها ، وان سمح فقط بالبحث عنها والهبوط بالقرب من أسوارها الخارجية .. وقد ظل الاعتقاد فى وجود الجنة الأرضية فى مكان ما على الأرض قويا طوال العصور الوسطى ، وعبرت عنه الكنيسة فى إرساليتها النشطة التى اهتدت بأسماء الأنهار التى تنبع من محيط الجنة لبقية أجزاء الأرض [٤] ، كما ورد فى سفر التكوين : " وكان نهر يخرج من عدن ليسقى الجنة ، ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس . اسم الواحد فيشون . وهو المحيط بجميع أرض الحويلة الذهب . وذهب تلك الأرض جيد .

---

(١) Hesperides حديقة التفاح الذهبى في الميثولوجيا اليونانية وتقع في الطرف الغربى من العالم .

(٢) Bloch : p . of H . V. II . p . 758 .

(٣) رؤيا يوحنا اللاهوتى ٢١ : ٢ (الكتاب المقدس) .

(٤) Bloch : Ibid , p . 760 .

هناك المقل وحجر الجزع ، واسم حداقل . وهو الجارى شرقى آشـور . والنهـر الرابع الفرات [١].

كان يعتقد أن هذه الأنهار تأتى معها بالبركة من جنة عدن لتنعـم بهـا علـى الأرض الساقطة فى الخطيئة ، وينظر لجنة عدن على أنها نموذج أولـى لحديقـة سحرية ، وازداد الاعتقاد فى العصـور الوسطى بـأن هنـاك قطعـة مـن الأرض ذات طبيعة غير ساقطة فـى الخطيئـة ، وأطلقت الكنيسـة العنـان للخيـال لتحديـد موقع هذه الأرض . والجنة الأرضية كائنة فى عـدن طبقـا لمـا ورد فـى الكتـاب المقدس :" وغرس الرب الإله فى عدن شرقا "[٢] كما فُسرت كدليل علـى الموقـع الشرقى للجنة ، فكلمة bereschith (أى فى البدء) لا تعنى البداية فقط بل تعنـى أيضا أنها تقع فى الشرق [٣].

هكذا جاء الكتاب المقدس ليحول الجنة الأرضية من المحيـط الأطلنطـى أو بحر الظلمات إلى الشرق ، بل إلـى نقطـة محددة فيـه وهـى أورشـليم – ومـال التراث الغربى إلى هذا التحول نظرا لخوفه التقليدى من الساحل الغربى – طبقـا لما يسمى باليوتوبيا الشرقية وخريطـة العـالم mappa mundi التـى رسـمت فـى نهاية القرن الثالث عشر والموجودة فى كاتدرائية هيرفورد Hereford وتحدد هذه الخريطة الجنة الأرضيـة فـى منتصـف أورشـليم . ثـم جـاء دانتـى ليضـع الجنـة الأرضية على قمة جبل الأعراف purgatorio ، ولكنهـا منطقـة محرمـة لا يمكـن الوصول إليها ، ولامكان فيها للإقامة ولا للأرواح ذاتها ، لأنها منطقة عبور أو مرور فحسب ، أو هى مرحلة انتقالية كما عند توما الاكوينى الـذى عـبر دانتـى عن فلسفته تعبيرا أدبيا .

وعلى الجانب الآخر كانت هناك اعتقادات أخرى فى وجود الجنة الأرضيـة فى منطقـة أخـرى مـن الشـرق وهـى الهنـد – وقـد امتـد هـذا الـتراث مـن زمـن الإسـكندر الأكـبر وفتوحاتـه – ، فبـدأت الرحـلات البريـة والبحريـة لـلأرض الاسـتوائية الغامضـة المليئـة بمعجـزات الوجـود . ولعـل أشـهر أسـطورة سـادت

(١) سفر التكوين ٢ : ١٠ – ١٤ (الكتاب المقدس) .

(٢) سفر التكوين ٢:٨ (الكتاب المقدس) .

(٣) Bloch : p . of H . V . II , p . 760 .

العصور الوسطى هى رحلة القديس برندان Brendan الشهيرة وبدأت رحلته عندما سمع صوت ملاك فى الليل يخبره بأن الله هداه إلى الأرض الموعودة التى يبحث عنها ، فرحل القديس غربا من ايرلندا لمدة خمسة عشر يوما ، ثم أبحر لمدة سبعة شهور ليجد جزيرة مليئة بعدد لا يحصى من الخراف . وكان قد سبقه إلى هذه الجزيرة قديسان آخران . وبعد سبع سنوات عاد القديس ورفاقه الرهبان ومعهم فكرة " الأرض الموعودة للقديسين " لتصبح الهند كرمة مغروسة فى الغرب (١) . وكانت هذه الجزيرة اليوتوبية من أهم معالم خريطة القرون الوسطى ، فقامت بعثات وإرساليات متوالية حتى عام ١٧٢١ للبحث عنها ، وقد امتزجت فيما بعد بجزر أخرى ليست من التراث المسيحى مثل الجزيرة المقدسة من التراث القديم وأسطورة العصر الذهبى . وظل موقع الجزيرة يتحرك مع الأساطير فأصبح فى القرن الرابع عشر فى أقصى الجنوب ثم جزر كنارى . ويقول العالم الجغرافى الألمانى الكسندر فون همبولدت إن التغير الدائم لموقع الجزيرة يعود إلى تقدم الملاحة نتيجة التجارة فى البحر المتوسط ، الأمر الذى ترتب عليه أن أصبحت الجزيرة متجولة ، وأن التأريخ لجزر الكنارى يثبت المحاولات العديدة للهبوط على هذه الجزيرة الخيالية من عام ١٤٨٧ وإلى عام ١٧٥٩ (٢).

ظلت الأنظار متجهة نحو الشرق سواء للبحث عن جنة عدن أو للبحث عن الثروة والربح الناجم عن التجارة مع الشرق ، مما نتج عنه تنظيم الغرب للحملات الصليبية الأولى والثانية والثالثة . وقد أخفقت جميعها فى تحقيق غرضها تحت راية الدين . وفى هذا الوقت من عام ١١٦٥ وصلت إلى بابا الكنيسة خطابات من حاكم مسيحى شرقى من الهند أطلق على نفسه اسم برسبيترجون Presbyter John ، وقد امتدح فى رسائله دولته العظمى التى تمتد من شروق الشمس حتى الغرب ، وروى عن معجزات بلاده وما تحويه من

---

(١) عاش Brendan فى القرن السادس وطبعت رحلته كأسطورة فى القرن التاسع والحادى عشر وأعيد طبعها ثلاث عشرة مرة بعد تقديس برندان . انظر تفاصيل رحلته فى :

(Bloch : p . of H . v . II , p . 763 - 765 .)

(٢) Ibid : p . 765 .

أنواع غريبة من الحيوانات والبشر والاماكن ، وما فيها من عجائب السحر والأحجار الكريمة ، وارسل البابا إلى هذا الحاكم الهندى طبيبه الخاص كمبعوث شخصى بعد أن رد على رسائله فى ٧ / ١١٧٧/٩ وترجم هذا الرد إلى كل لغات أوربا التى انحنت امام الأمل الجديد المتمثل فى الجنة الأرضية فى الهند . ثم فقُدت بعثة البابا ولم يعثُر لها على أثر ، وظلت الرسالة محور التفكير والحلم كما ظل الشرق هو قبلة اليوتوبيا الجغرافية .(١)

وقد كانت الهند فى ذلك الوقت مصدرا لصور خيالية مفعمة بالأمانى نظرا لاتساعها الجغرافى الكبير ، وما تحويه أرضها من أحجار كريمة ، كما كانت موطنا للمعجزات وأرضا خصبة لأساطير مملكة خيالية ساحرة ، مما كان له آثره على الإسكندر المقدونى الذى اتخذ من حياة " راما " – البطل الملحمى الهندوسى – مثالا يحتذى فى حياته اليومية . وظلت الهند مصدرا لحكايات صُورت ورسُمت على نسيج العصور الوسطى فى عصر القديس جيروم ، وتروى هذه الحكايات كل ما فى الهند من سحر الشرق (٢)· هذا بالإضافة إلى سبب تاريخى على جانب كبير من الأهمية ، فإلى جانب ما للهند من ثقافة مؤثرة فهى منطقة إنتاج هيمنت على خطوط التجارة العالمية وكانت قوة دافعة لها طوال العصور القديمة والوسيطة ومرحلة ما قبل الكشوف الجغرافية وما بعدها حتى نهاية عصر الاستعمار، مما جعلها هدفا لأكثر رحلات الاستكشاف الجغرافية – ان لم يكن جلها – لمعرفة اكثر الطرق المؤدية إليها ، كما كانت الدافع القوى والخفى وراء الحملات الصليبية المتكررة على الشرق والتى تسترت وراء الصليب .

وترجع أهمية الأسطورة السابقة وانتشارها إلى ما أشاعته من أمل فى نفوس شعوب أوربا فى العصر الوسيط . لقد رسمت يوتوبيا اجتماعية فى صورة يوتوبيا جغرافية فى مملكة كائنة فى الشرق اختفى منها الفقر والمرض والجريمة ، كما صورت قصرا للفقراء يشعر كل من يدخله بالشبع والامتلاء . وهناك سبب آخر سياسى وراء ترويج هذه الأسطورة ، وهو حلم أوربا بنظام

---

(١) انظر نص الرسائل في Ibid : p . 766 .

(٢) Ibid: p . 767 .

سياسى شبيه إلى حد كبير بالنظام الذى صورته الاسطورة عن حياة الأمن والسلام الخالية من الحروب فى ظل حكومة ثيوقراطية ، وفى ظل الملكية الخاصة ، حياة يسودها التسامح مع أعداد هائلة من غير المسحيين فى مملكة يحكمها قس مسيحى . وقد كانت هذه صورة مضادة لحياة أوربا المعذبة التى يسودها القلق والاضطراب فى ذلك الوقت . ومع أن هذه الأسطورة وما يحيطها من غموض لم يكن لها تأثير سياسى يذكر، إلا أنها أحدثت تأثيرا يوتوبيا كبيرا ، فقامت العديد من رحلات الاستكشاف الجغرافى لهذه المملكة ، كما اجتذبت أعدادا هائلة من التجار والمغامرين ، وأرسلت إليها البعثات والإرساليات الدينية التى استغرقت قرونا . ولعل أهم الرحلات إلى هذه المنطقة من العالم هى رحلات ماركوبولو (١٢٥٦ - ١٣٢٣) التى كانت المملكة هدفا من أهداف رحلته التى وصلت إلى الصين. وقد بحثت البارجة البرتغالية عن هذه المملكة على الشاطئ الغربى لافريقيا ، كما كانت كذلك هدفا لرحلة فاسكودى جاما التى لف فيها حول رأس الرجاء الصالح فاكتشف الهند الشرقية لا مملكة الكاهن القس برسبيترجون [1].

٣- اكتشاف الأرض الجديدة :

من الضرورى أن تكون الأرض الجديدة هى الهدف ، أى لابد ان تكون هناك خطة وقصد من وراء الرحلة . فالكثير من الشواطئ التى تم اكتشافها عثر عليها بمحض الصدفة عندما جنحت السفن بطاقمها وضلت طريق العودة ، وعلى سبيل المثال اكُتشف الشاطئ الأمريكى - بدون قصد - ما يقرب من احد عشرة مرة قبل ان يكتشفه كريستوفر كولمبس (؟ - ١٥٠٦) لكن هذه الرحلات لم تؤت ثمارها لافتقارها للقصد والخطة . على حين أن رحلات الفينيقيين كانت بهدف التجارة ولم تكن للبحث عن جنة عدن أو عن الفروة الذهبية . وقد استطاع هانو Hanno القرطاجنى على سبيل المثال ان يبحر حول الشاطئ الغربى لافريقيا حوالى سنة ٥٢٥ ق .م ووصل إلى ما يسمى الآن

(١) Ibid : p 771 .

بالسينغال والكاميرون وسجل رحلته في صورة تقرير عسكرى (1) كما كان ماجلان مغامرا أبحر حول القارة من الشمال إلى الجنوب .

نخلص من هذا إلى أن رحلات الاستكشاف فى ذلك الزمان لم تكن تفتقر إلى الهدف ، فقيام الاتراك بسد الطريق البرى إلى الهند ، واحتياج الاقتصاد الإقطاعى إلى الذهب لإعادة التوازن فى العجز التجارى مع الشرق ، ورغبة الطبقة الدنيا من النبلاء الأسبان hidalgos فى وضع أيديهم على " الدورادو " التى ستجعل منهم طبقة من الأثرياء ما بين ليلة وضحاها ، وسيطرة الحلم القديم على خيال الرحالة جميعا للوصول إلى جنة عدن ، كل هذه الأهداف مجتمعة كانت وراء رحلات الاستكشاف البحرية ، ولكن الغالب على هذه الأهداف جميعا هو الهدف الاقتصادى الذى بفضله حطم كولمبس أسطورة بحر الظلمات وأدخلها فى نطاق التراث الأدبى ، ولذلك امتدح قول سنيكا (٤ ق . م – ٦٥ م) ان منطقة المحيط الأطلنطى سوف تخترق يوما ما ولن تبقى هى ثوله Thule (وهى أقصى الشمال عند الاغريق والرومان وتعنى أبعد جزء فى العالم) . كما امتدح قول بلوتارك (٤٥ – ١٢٠ م) انه إذا كان القمر مرآة للأرض فانه يشير إلى قارة غير مكتشفة فى قطعة صغيرة مظلمة . ولكن مثل هذه الأقوال لم تدفع فكر عصر النهضة – قبل كولمبس – إلى قهر وتحطيم أسطورة الرعب من المحيط الأطلنطى .(2)

جاء كولمبس مسلحا بإرادة قوية وهدف واضح ، فأبحر الرحالة الحالم قاصدا الساحل الغربى ، وساعده على ذلك تغير الظروف الخارجية وتغير صورة الكون الموروثة عن أرسطو وبطليموس حيث كانت الأرض مركزه وحولها الأفلاك . وجاء كوبرنيكوس ليحرر الأرض من قداستها فتوقف السؤال عن موقع جنة عدن بها وانبعث سؤال آخر عما يمكن أن يوجد وراء المحيط .. واحتلت الرياضيات مكانة الغايات ، وتوجهت العقول إلى الحياة الإنسانية كما ينبغى أن تعاش وكما ينبغى على الأرض ان تكون . هذا بالإضافة إلى عامل اقتصادى هام حين ضاقت الزراعة عن تلبية الضرورات ، وتتابعت ثورات

---

(١) Ibid : p . 772 .

(٢) Ibid : p . 773 .

الفلاحين ، وتدفقت إلى المدن والموانئ هجرات المزارعين المتطلعين إلى الأرض والمال ، فأمسكت الطبقة الوسطى فى المدن التجارية والموانئ بأعنة التغيير ، مستثمرة إخفاق مشروع الطبقات الإقطاعية بالتحالف مع الكنيسة لاستعادة الشرق ، وتحالفت مع الملوك لتكوين دول مستقلة مطلقة السيادة على أراضيها بعيدا عن السلطة الروحية البابوية - ساعية إلى تحقيق قوة اقتصادية بتبنى المشروع القديم لاستعادة التجارة ومناطق الإنتاج (١) ، لا عن طريق غزو بلاد الشرق ولكن باكتشاف طرق خارجية جديدة ذات مسافات أقصر وتكاليف أقل .

واستهل البرتغال عصر الكشوف الجغرافية بريادة هنرى الملاح(١٣٩٤ - ١٤٦٠) الذى استند إلى معرفته بالعلم العربى . وتم له اكتشاف بعض الجزر القريبة من المحيط الأطلنطى مثل ماديرا وآزورس وكنارى - التى كانت نقطة انطلاق رحلات كولمبس - ثم اجتذبته افريقيا بمعادنها ورقيقها واتخذ من الوصول إلى مملكة القديس يوحنا المسيحية ستارا ودافعا لملاحيه . وقبل ان ينصرم النصف الأول من القرن الخامس عشر تحققت معظم أهدافه ، وتم استعمار ثلث الساحل الغربى لافريقيا ، ثم جاء خلفه دياز Diaz ليعلن أن الطريق البحرى للهند قد كُشف ، مما أشعل حلم كولمبس بإمكان تحقيق هذا الكشف بالإبحار غربا عبر الأطلنطى (٢).

أبحر كولمبس (٣) مدفوعا بما سلف من أهداف يحكمها جميعا الهدف الاقتصادى ، وعندما وصل للمحيط الأطلنطى لم يجد الظلام ولا العملاق الذى

---

(١) عمر الفاروق : بانوراما رحلة كولمبس ، (١) صورة العالم عشية الرحلة . مجلة القاهرة فبراير ١٩٩٣ ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص ٧٦ .

(٢) المرجع السابق : ص ٧٧ .

(٣) استعان كولمبس بنظرية العرب عن قبة الأرض - وقد امتلأت المكتبات الأوربية في ذلك الحين بترجمات كتب الرحالة والجغرافيين العرب - واتخذها قاعدة لقياسه وحساباته للمسافة بين جزر أزوروس وميناء زيبانجو على ساحل جزيرة قرب الساحل الآسيوى .والفروض النظرية الخاصة بقبة الأرض هى أن الأرض على شكل قبة ، هذه القبة تتلاشى عند قمتها خطوط الطول والعرض (انظر اثر النظريات الجغرافية العربية على كولمبس في الندوة التى عقدتها مجلة القاهرة بمناسبة مرور ٥٠٠ عام على اكتشاف امريكا ، عدد ١٢٤ مارس ١٩٩٣).

يقف محذرا ، وواصل إبحاره حتى بلغ بعض الجزر التى اعتقد أنها بدايات لاكتشاف الطريق البحرى للهند – الذى كان هدفه ووجهته منذ البداية – وفى أكتوبر عام ١٤٩٨ كتب للملكة الأسبانية ما يفيد بأنه وصل إلى النقطة الأولى التى انطلق منها النور لحظة الخلق ، إذ كانت فكرة كولمبس عن الجنة الأرضية هى الفكرة القديمة فى الكتاب المقدس :" كنت فى عدن جنة الله . كل حجر كريم فى ستارتك عقيق أحمر وياقوت أصفر وعقيق أبيض وزبرجد وجزع ويشب وياقوت أزرق وبهرمان وزمرد ذهب "[١] ويؤكد كولمبس فى خطاباته انه توصل إلى الأرض الجديدة والسماء الجديدة ، بل ويدعم اعتقاده بنصوص من الكتاب المقدس [٢] . ومن المرجح انه كتب ذلك – فيما يقول بلوخ – ليمتص العداء المتزايد له فى دوائر القصر الملكى حيث بدأ الضيق من الرحلة التى تكلفت أموالا باهظة ولم تسفر إلا عن بعض جزر ليس لها أهمية كبيرة . ولم يكن كولمبس ولا معاصروه يعرفون أنه توصل إلى قارة جديدة ، حتى مات وهو معتقد انه وصل إلى الهند ، وانه قد توصل أيضا إلى جنة عدن . والمهم أن الجنة الأرضية لم تعد الآن سوى رمز للأمل الكامن والسعى البشرى الدائم نحو هذا الأمل .

٤- اكتشاف الفضاء :

انحصرت الآمال القديمة فى امتطاء متْن البحار والوصول إلى الشواطئ الجديدة والهبوط عليها ، ثم تحولت الآمال للتطلع إلى مكان اكثر اغراءا ، انه الفضاء . وكان لهذه الأمنيات نماذجها الأولى عندما كانت السماء هى المكان المفضل للآلهة والنفوس الحكيمة الفاضلة، ولذلك كان ينظر دائما بإجلال واحترام وتوق إلى معرفة أسرارها . أما الآن وبعد التقدم العلمى الهائل فقد تحررت أجسادنا المقيدة بالجاذبية الأرضية ، وانطلقت فى الفضاء فى رحلات استكشاف للكواكب الأخرى . لقد وصل رواد الفضاء الى القمر وزحل والمريخ، ولما كانت ظروف الحياة على سطح زحل مشابهة إلى حد ما لظروف الحياة على كوكب الأرض فان هذا شجع على آمال يوتوبية كبيرة فى إمكانية صلاحية

---

(١) حزقيال ٢٨ : ١٣ ومابعدها . الكتاب المقدس

(٢) انظر نص خطابات كولمبس في Bloch : p. of H. V. II. p. 775

الكوكب للسكن بعد أن ضاق البشر بالأرض وتطلعوا إلى عالم النجوم الذى كان يمثل بالنسبة لهم مكانا يوتوبيا .

ونجد من الفلاسفة المحدثين من ينظر إلى الكواكب البعيدة عن الشمس نظرته إلى عالم أفضل وأسمى . إن كانط – على سبيل المثال – فى مرحلته السابقة على المرحلة النقدية ، يعد الاماكن السعيدة هى تلك التى تبتعد بعدا شاسعا عن مركز الأرض . وليست هى الاماكن التى تقع على مسافة متوسطة من الشمس كما هو الحال فى حالة الأرض والمريخ :" ان كمال العالم الروحى وكمال العالم المادى على حد سواء ، ينمو ويتقدم فى الكواكب من عطارد حتى زحل ، أو ربما أبعد من ذلك ، إذا كان هناك كواكب أخرى ، فى اطراد تام طبقا لابتعادها عن الشمس ". ويستشف بلوغ المعنى اليوتوبى لنص كانط بأنه فى مرحلته قبل النقدية قد تخيل – طبقا لقاعدة نيوتن عن نقص الثقل فى مربع المسافة – أن النقص فى جاذبية الثقل ينمو باطراد مع جاذبية النقاء طبقا للتضاد المتخيل بين الثقل والنور العقلى [1] وكأن قانون الجاذبية الذى يتحكم فى مدار الأرض حول نفسها وحول الشمس قد جعلها مكانا غير صالح لا للكائنات البشرية ولا للعقل البشرى .

غير ان كانط يعود فيعدل من آرائه ويقلل من المغالاة فى تفضيل عالم النجوم العلوى ، فنجده يقول فى كتابه أحلام راءٍ للأشباح عام ١٧٦٦ :" عندما نتحدث عن السماء بوصفها مقام أناس سعداء ، فان الفكرة الشائعة تتخيلها مكانا فوق رؤوسنا فى فضاء هائل الاتساع ، لكننا لا نضع فى اعتبارنا حقيقة هامة ، وهى أن أرضنا عندما ينظر إليها من هذه الاماكن البعيدة تبدو هى الأخرى نجما من النجوم العديدة فى السماء ، وأن سكان العوالم الأخرى يشيرون إلينا قائلين : انظرور هناك إلى أعلى ، انه مقام الفرحة الخالدة واقامة سماوية أعدت لاستقبالنا يوما ما ، كما أن هناك اندفاعا غريبا يجعل الأمل يرتبط دائما بمفهوم الصعود ، دون أن نضع فى اعتبارنا أن صعودنا إلى أعلى يجب أن يسقط من جديد لنحصل على موطئ قدم ثابت فى عالم آخر "[2].

---

(١) Ibid : p . 784 .

(٢) Ibid : p . 784 .

الفصل الخامس

تجليات الأمل فى يوتوبيات التقنية والكشوف الجغرافية والفنون

معنى هذا أن هذه الأرض نفسها يمكن النظر إليها نظرة يوتوبية من سكان الكواكب الأخرى ، فلا داعى اذن أن نبحث عن الكمال فى عالم علوى ، بل الأجدر بسكان هذه الأرض البحث عنه داخل عالمهم الأرضى . وإذا كان لعالم النجوم إغراؤه الخاص كرمز سماوى وله بعده اليوتوبى ، فان هذه الأرض أيضا تتضمن داخلها عالما أفضل من عالم النجوم الأخرى يجب البحث عنه بين الكائنات البشرية وفى سر القبة الزرقاء للأرض لا فى قبة السماء . وإذا كانت النجوم المتألقة بالضوء فى السماء قد جذبت إليها البشر وجعلتهم ينظرون إلى أعلى ، وإذا كانت السماء المرصعة بالنجوم تمثل بالنسبة للإنسان النماذج الأولية للسلام والسمو والهدوء ، فإن على هذه الأرض يجب على الإنسان ان يحول هذه الصورة إلى مهمة للتحقيق وهدف للوصول ، هنا على هذه الأرض – وليس فى السماء – توجد القبة ، ومن هذه الأرض يبدأ الصعود [١].

لم يبق الآن شيء من الحلم الجغرافى فى ثوبه القديم ، لأن كل الشواطئ قد كشف عنها النقاب . أما الذى لم يكشف بعد فهو التفاعل بين الإنسان والأرض ، ويتم هذا التفاعل من خلال الجغرافيا الاقتصادية والسياسية والتقنية لأن الأرض تلعب دورا هاما فى التفاعل بين الإنسان والطبيعة ، فالمناخ والمواد الأولية إمكانات طبيعية كان لها أثر هام فى تحديد مسار العمل البشرى سواء كان زراعيا أو صناعيا ... الخ وفى تحديد هوية المجتمع البشرى ، ولهذا ظلت الجغرافيا ملازمة للتاريخ أو ظلت مفهومة بشكل تاريخى لأن كليهما ميدان صراع وإطار عمل . [٢] هذا المجتمع البشرى لا يرقد على سطح القمر ، ولا يكمن داخل العقول ، ولا يقع فى أعماق البحار ، وإنما يمتد على الأرض التى تمنحه إمكانات تغير من طبيعة العمل الإنسانى ، كما يغير هذا العمل بدوره من طبيعة الأرض ويعمل على إعادة بناء الكوكب الذى نعيش عليه بصورة جديدة .

لايدين بلوخ منجزات التقنية والتقدم العلمى الحديث الذى أدى إلى إكتشاف الفضاء ، وإنما يدين الايديولوجية التى أفسدت المعرفة العلمية واستخداماتها ونتائجها . ولعل هذه الإدانة تتفق مع توجهه الاشتراكى الذى حتم عليه

---

(١) c.f. , Ibid ; p 785 .

(٢) Ibid : p . 790 .

الانطلاق من هذا العالم ومن واقعه الفعلى ، وتبنيه للمقولة الماركسية المعروفة عن ضرورة تطبيع الإنسان وأنستة الطبيعة ، أو اتحاد الإنسان مع الطبيعة ، الأمر الذى فرض عليه المطالبة بفهم جديد لهذا العالم الذى نعيش عليه ، وتكريس التقنية الحديثة والاكتشافات الجديدة من أجل إيجاد حل للمشكلات المتجددة فى هذا العالم . ولعل هذا التوجه كان من أهم الأسباب التى جعلته من دعاة حماية البيئة وتشجيعه ووقوفه وراء ما يطلق عليه اسم " حزب الخضر " فى ألمانيا وغيرها .

وحقيقة الأمر ان محاولة علماء الفضاء رسم صور خيالية لكواكب أخرى والحلم بالسكن عليها فى المستقبل - على الرغم مما تنطوى عليه هذه الآراء من تفكير مستقبلى مغر - هى محاولة للهروب من هذا العالم لا تقل فى خطورتها عما رسمته الأديان لعوالم ما ورائية ، ولا عما رسمه أصحاب اليوتوبيا الاجتماعية الخيالية - على الورق فقط - من صور وأمانى لمجتمعات مثالية ظلت على مستوى الحلم فقط . فالتحدى الحقيقى أمام العلم والعلماء والجغرافيين على السواء هو هنا على هذه الأرض . وإذا صح الافتراض القائل بأن كل الشواطئ والأراضى التى على هذا الكوكب قد كشف النقاب عنها ، فيبقى من الصحيح أيضا إزاحة الستار عما يكمن فيه من إمكانات لم تكتشف بعد ، وبذل كل الجهود التى تجعل من هذا العالم أفضل عالم يمكن أن يعيش عليه الإنسان .

إن مشكلة البيئة التى برزت على قمة مشاكل العالم فى العقود الأخيرة من القرن العشرين ، لهى أولى بالتفكير فيها من مشكلة الفضاء ، ومكافحة التلوث الذى يحيط بكوكب الأرض لهو من أهم المشكلات التى يجب أن توجه إليها كل القدرات الهائلة على الاكتشاف ، واستخدام جل أساليب التقدم العلمى من أجل تحسين الظروف على هذه الأرض التى نقطنها . كما أن مشكلة المياه هى أيضا من أهم المشكلات التى ستواجه سكان كوكب الأرض فى السنوات القليلة القادمة ،لتصبح من أهم المشكلات التى تطفو على سطح نهر هائل من مشاكل هذا العالم الأرضى ، وقد بدأت بعض الدول بالفعل فى معاناة هذه المشكلة ، كما أنها تهدد عددا غفيرا من الدول فى سنوات قادمة ، والمهم ان مواجهة مثل هذه

المشكلات هى التحدى الحقيقى أمام العلماء والجغرافيين وعامة الناس على السواء .

ثالثا : تاريخ العمارة والفنون :

ترتبط اليوتوبيات المعمارية ارتباطا وثيقا باليوتوبيات الجغرافية ، فمهمة العمارة هى تشكيل المكان وبناء أشكال معمارية مفعمة بالأمل سواء فى الواقع على أرض الوطن ، أو فى حدود التصور لعالم أفضل . وقد يتبادر هذا السؤال إلى الذهن : كيف يكون البناء المعمارى نوعا من اليوتوبيا ؟ وكيف يتضمن فن المعمار بأنواعه – من مبانى وتكوينات نحتية ورسوم تصورية بأشكالها المختلفة – كيف يتضمن عنصرا يوتوبيا ؟ ربما تزول الدهشة عند معرفة أن فن العمارة بدأ بإقامة أشكال لمبانى جميلة غير موجودة على أرض الواقع . وعند تأمل المبانى المعمارية التى وصفتها وتخيلتها الحكايات الشعبية الخرافية ، وبخاصة الحكايات التى يحفل بها التراث العربى فى ألف ليلة وليلة بنماذجها المعمارية من قصور وقلاع مصنوعة من المجوهرات والياقوت وحوائط من ذهب ، ونوافذ من الزجاج الملون ، ومدن من البرونز وكنوز لا حصر لها . وما يمثله قصر علاء الدين من سحر المعمار مما جعله نموذجا لما يسمى بيوتوبيا – القصر فى العصور الوسطى الأوربية . وقد كانت هذه النماذج فى الحكايات الخرافية العربية والشرقية بمثابة صور يوتوبية معمارية انتقلت من الشرق إلى الغرب ، مما جعل الشرق مركزا للإلهام الفنى لعمارة خيالية فى كل العصور .

ظهر تأثير ألف ليلة وليلة بشكل مباشر على فن المعمار الغربى فى العصور الوسطى فى الاستخدام الواسع النطاق للذهب والأحجار الكريمة ونوافذ الزجاج الملون التى تميزت بها كنائس وكاتدرائيات الغرب المسيحى . كما ظهر فى قصور وقلاع الإمبراطورية البيزنطية التى تأثرت بشكل مباشر بجمال البناء الشرقى أثناء الحملات الصليبية على الشرق العربى الإسلامى . ولم يقتصر هذا التأثير على ما تم بناؤه بالفعل من كنائس وقصور ، بل امتد أيضا إلى الحكايات الخرافية الغربية التى قلدت الحكايات الشرقية وبخاصة الف ليلة وليلة –واتخذت من صورها المعمارية الأسطورية نماذج يوتوبية، وذلك كما نجد فى حكايات

هوفمان " Hoffmann لاسيما حكاية " الوعاء الذهبى ، "فحجرة البطل الزرقاء ، وأشجار النخيل المصنوعة من الذهب ، وغيرها من التفاصيل مستمدة من نسق معمارى شرقى ، كما تحول حلم العمارة الخيالية إلى عمارة حقيقية فى الطراز المعمارى المغربى الذى ما يزال له وقع السحر فى نفوس الأوربيين .(١)

ومن الطبيعى أن يفسر بلوخ اليوتوبيات المعمارية تفسيرا يتفق مع توجهه الاشتراكى ، وأن يجعل من السياق الاجتماعى – بما يشمله من ظروف سياسية واقتصادية وتاريخية – الأساس الأول لكل من الفنون والعمارة . وفى هذا المجال يعرض بلوخ العديد من النماذج المعمارية والفنية التى يحفل بها تاريخ الحضارات البشرية . ولن يتسع المجال للكم الهائل من تفاصيل تلك الفنون ومبدعيها ، إذ يحتاج دراسة مستقلة ، ولذلك يمكن الاكتفاء هنا بعرض سريع للأساس الاجتماعى للفنون بصفة عامة ، والوقوف عند بعض النماذج التى يكمن فيها العنصر اليوتوبى وتستهدف الحياة الأفضل وتعبر عن النسق المفتوح على المستقبل .

وقد كان الدين هو الظاهرة الاجتماعية الكبرى التى عملت على ظهور الفن وتطوره وترقيه ، ولذلك نجد أن كثيرا من علماء الاجتماع يربطون بين الدين والفن فيقولون أن الظاهرة الجمالية قد نشأت فى أحضان " المعبد " الذى عمل على ظهور أقدم الفنون البشرية جميعا وهو فن المعمار ، وتبعه تزيين جدران المعابد بالنقوش والتماثيل فظهر فن النحت ، ثم تفنن المثالون فى عمل التماثيل الملونة فظهر فن التصوير الذى لم يكن يستعمل إلا لتزيين جدران المعابد .(٢)

١– اليوتوبيا المعمارية :

عبر فن المعمار القديم عن أحلام مفعمة بالأمانى ، وتطور عن رسوم وصور معبرة عن الرغبات والأشواق . ونجد هذا فى سور أو جدار بومبى Pompeian Wall . فقد رسمت على هذا الجدار مناظر جميلة ومبانى مستحيلة التنفيذ على أرض الواقع ، وزخارف ومناظر أسطورية ، وحدائق لها من

---

(1) Ibid : p . 706 - 70.

(٢) زكريا ابراهيم : مشكلة الفن . القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٦ ، ص ١١٣ .

السحر ما يجعلها تستوقف النظر ، وقصور وأعمدة قصيرة ذات انحناءات مستديرة ميزت فن المعمار الرومانى ، ورسوم لمنازل مليئة بالأركان ، ومعابد صغيرة صاعدة إلى أعلى وكأنها تسخر من القاعدة السكونية التى ترتكز عليها ، مما جعل الحياة المصورة على سور المدينة تبدو جميلة فى أعين المشاهدين. ومع ذلك لم ينظر أحد بعين الاعتبار لهذا العنصر اليوتوبى بما له من قدرة على الإيحاء بالحلم بحياة أفضل مقبلة ، وما يتضمنه - وبخاصة فى الطراز البومبى المتأخر - من عنصر التوقع [1] .

وخضعت الدول الأوربية فى العصور الوسطى لسيطرة السلطة الدينية المسيحية فجاء المعمار والفنون بأنواعها تعبيرا عن هذه السيطرة فى منشآت دينية كالكاتدرئيات والكنائس ورسوم وصور مستوحاة من الكتاب المقدس . وظهرت الفنون كخادم لمتطلبات العقائد المسيحية . فكان فن المعمار الدينى هو الذى يميز الفن القوطى [2] (وهو الطراز السابق لفن عصر النهضة) وساد هذا الطراز سائر انحاء أوربا ، وتحول إلى طراز قومى واجهه فن عصر النهضة ووجد صعوبة شديدة فى بعض بلدان أوربا - مثل فرنسا وألمانيا - فى إزاحته . وقد تميز هذا الفن بالتخطيط والأعمدة الرشيقة والأبراج العالية والسقف ذى الأقبية المتقاطعة المدببة ، والنوافذ المغطاة بالزجاج الملون ،وكلها عناصر مترابطة تعطى إحساسا قويا بالقيم الدينية الرقيقة. [3] وتعد كنائس العصور الوسيطة كلها من الطراز القوطى ، ولعل اشهرها كنيسة نوتردام دى بارى بفرنسا ،وكاتدرائية ستراسبورج بألمانيا .

فى نهاية العصور الوسطى انتقل فن بومبى من الجدار الخارجى الى داخل القصور . وبدأت أوربا فى التمرد على سلطة الكنيسة ، كما بدأت النزعة

---

(١) Bloch : p . of H . V . II . p . 700 - 701

(٢) كلمة قوطى تعنى الهمجى . ويطابق فى العمارة القوطى قواعد المنطق ،فشكل الكاتدرائية القوطية من الخارج يوحى الى الانسان بشكلها من الداخل . وكل عقد وفراغ وتمثال أو حية له فائدة معمارية وجمالية ويلاحظ ال معظم النسب فى العمارة القوطية محسوبة على أساس قامة الانسان لا على أساس صخامة المبنى
c.f Encylopedia of World art . London . Mc Graw - Hill publishing comapny . 1962 . Vol . VI article Gothic Art p . 461 f .)

(٣) أبو صالح الألفى . الموجز في تاريخ الفن . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ ، ص ٢٢٤

الفردية فى النمو مع بداية عصر النهضة الذى سادته مجموعة هائلة من التغيرات الاقتصادية والسياسية والدينية التى صاحبها تحول فى الفنون يعكس ما تمتعت به الطبقة الحاكمة من ثروة ضخمة وما اكتسبه أمراء المدن وكبار تجارها من مظاهر الثروة والفخامة والعظمة ، ورغبتهم فى إقامة القصور البديعة الشاهقة . وقد تفتحت مجالات جديدة متعددة أمام رجال العمارة نتيجة لهذه التغيرات وازدهار المدن وما احتاجت إليه من إنشاء مبانى عامة وقصور للطبقات الجديدة الغنية ، واقترن هذا التغيير بتحول فى البنية الاجتماعية للحياة الجديدة التى غلب عليها الصخب والاحتفالات والمهرجانات ، وتبع ذلك أيضا تحول فى الفن المعمارى ليكون أقدر على التعبير عن قوة هذه الطبقة وإحساسها بالسعادة ، فانتقل فن بومبى – كما سبق القول من الجدار إلى داخل القصور ، فكان الرسم على الموائد وصالات المآدب حيث صورت المهرجانات والاحتفالات بشكل أسطورى ساحر ، ولم تعد الموضوعات الدينية وحدها هى مجال فن العمارة ، بل دخلت موضوعات جديدة من المناظر الطبيعية ومشاهد الحياة اليومية فى المدينة والريف .[١] وعندما نشبت الحروب الصليبية تحولت الرسوم والنقوش إلى تصوير الحروب والانتصارات والمناظر التى تصور القديسة التى تبارك الحرب ، أى تحولت الرسوم إلى مناظر الفروسية .

بالغ فن عصر النهضة فى استعمال الزخارف التى تزين البناء ، وأسرف فى استخدام الخطوط المنحنية ، وازداد التعبير عن البذخ والحيوية والوفرة وملابس المهرجانات الفاخرة والحفلات الصاخبة ورحلات الصيد ، فنشأ فن الباروك [٢] الذى تميز بنزعة التكلف وإثاره الاندهاش والانبهار المنبعث من الرسوم المفعمة بالألوان ، كما تميز معماره بالفخامة والقصور الخيالية التى أراد بها تحقيق الاعجاز فى فن المعمار . ونلمح فى هذا الفن العنصر اليوتوبى وعمق النظرة إلى الامام كما تتمثل فى استخدامه المنظور لجعل المكان مضاعفا أو ثلاثة اضعاف واقعه الفعلى ، وفى أسلوب الفراغ لإعطاء الإحساس بأنها

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٢٨ .

(٢) الباروك Baroque كلمة من أصل برتغالى Barruco واصل اسبانى barrueco وتعنى اللؤلؤ غير المنتظم الاستدارة . واستخدمت الكلمة للتعبير عن الفنون المخالفة للتقاليد السائدة والمناهضة لمفهوم النهضة الكلاسيكى .
(c.f Encyclopedia of World Art . Vol . II . article Baroque Art . p . 258)

مبانى حقيقية وليست رسوما، وهذا ما حققه Giuseppe Galli Bibiena (١٦٩٦ - ١٧٥٧) عبقرى العمارة المسرحية ، وفنان المناظر الأوبرالية . وقد قدم على المسرح منظورا جديدا من مسافة جانبية بدلا من المنظور البسيط للمشاهد ، ورسم حوائط واسقفا ذات مساحات مفتوحة ، وصور على المسرح مبانى مرسومة فى اللامتناهى مستخدما أساليب الخداع البصرى والمناظير لملء الفراغ . ومما يذكر ان هذا الفنان قام ببناء الأوبرا الشهيرة فى بايرويت ، والمسرح الإيطالى ، وأوبرا Dresden ، والكنيسة اليسوعية فى مانهايم التى تعد انجازا احتفاليا مبهجا بالحجارة .[١]

ليس بالرسوم وحدها يكون المعمار ، فلابد من جهد البناء الفعلى طبقا للمثل الفرنسى " ما لم يتشكل لم يوجد " ومع هذا التشكيل ينمو الجوهر أو المضمون اليوتوبى لفن المعمار . فى العصور الوسطى قامت اتحادات بنائى الكنائس The church masons' guilds التى اتبعت قواعد سرية - مثلما فعل المصريون القدماء - ولكنها لم تكن تعمل وفق أسس رياضية بل وفق رموز بنائية لما يسمى بأساس المعمار الحجرى basis of stone masonry وفى العصور الوسطى المتأخرة بدأت نقابات البناء القوطى تعمل على أسس رياضية بصرف النظر عن الاحتفاظ بسر المهنة أو الإفشاء به ، فلم تعد المواد الخام والتقنية والوظيفة هى وحدها التحديدات الأساسية للبناء الفعلى ، بل أصبح الإلهام الفنى أهم من المواد الخام والتقنية والوظيفة ، فهو التخيل أو الخيال ، وهو أساس الكمال المعمارى الكنسى .[٢] وقد كان الرمز الدينى هو القصد لهذا الإلهام الخلاق أو هذا الخيال الفنى الطموح . وكان الرمز المعمارى لاتحاد بنائى كنائس العصور الوسطى هو معبد سليمان الذى كان فى نظرهم أفضل بناء على الأرض . ولاتحاد البنائين أسلاف هم موسى والبناؤن الكهنة فى مصر القديمة والكلدانيون السحرة فى وادى الرافدين القديم وحيرام Hiram البناء والمعمارى لمعبد سليمان ، وامتد هذا التسلسل حتى ارفن فون شتَيْنباخ Erwin Von Steinbach الذى شيد كاتدرائية ستراسبورج . وظل معبد سليمان وراء تاريخ العمارة المسيحية بأكملها على الرغم من تدميره من آلاف السنين ، كما ظلت الطوائف الحرفية التى عملت فى

---

(١) Bloch : p . of H . V . II . p . 703- 704 .

(٢) Ibid : p . 715 .

كنائس العصور الوسطى تنظر إليه باعتباره النموذج السرى .[1] وتعد كنيسة Würzburgنموذجا لعمارة سليمان بأعمدتها المطابقة فى أوصافها للكتاب المقدس :" على رأس العمودين صيغة السوسن فكمل عمل العمودين " [2] لقد شدت اتحاد البنائيين المسيحيين عاطفة سحرية إلى هيكل سليمان ، وبقى الهيكل فى اكتماله اليوتوبى نموذجا لكل النظم المعمارية ، كما بقيت أحلام الفن المعمارى ، المفعمة بالأمانى حتى القرن التاسع عشر مرتبطة بإعادة بناء هيكل سليمان .

إن الإلهام أو الخيال الفنى يعبر عن يوتوبيا تهدف لتحقيق الانسجام مع المكان بشكل اكثر كمالا . فالعمارة اليونانية – التى لم تكن سرية ولا متعالية كالعمارة المصرية القديمة أو القوطية – قائمة على محاكاة جسد الإنسان كما يتضح فى النحت على وجه الخصوص ، أى ان القصد اليوتوبى للعمارة اليونانية كان قصدا انسانيا . بينما كانت الهندسة المتعالية أو السكونية هى الرمز للفن المصرى القديم ، والحيوية والوفرة هى الرمز المعمارى للفن القوطى الوسيط . فكل من هذين النموذجين يتضمن عنصرا يوتوبيا للكمال ، كما أن رموزهما المعمارية المشار إليها تعبر عن إمكانيات جمالية حقيقية طالما كانت نموذجا يحتذى فى تاريخ فن العمارة ، وان كان أحدهما يمثل البللورة أو السكون ، ويمثل الآخر الحيوية أو الوفرة .

يقدم كل من الفن المصرى القديم والفن القوطى نظاما فريدا فى فن العمارة،وكلاهما ارتبط ارتباطا وثيقا بعقيدته الدينية ، فكان الدين هو البناء الفوقى لكل منهما على الرغم من اختلاف الرمز والإرادة المعمارية ، وقد قدم كل منهما يوتوبيا معمارية مناقضة للآخر؛ فالحضارة المصرية القديمة قدمت – فى زعم بلوخ – البللورة التى ترمز لسكون الموت ، إنها حضارة تتميز بالصرامة التى لا تنطبق على فن المعمار وحده بل تنعكس أيضا على الحياة الاجتماعية . والحضارة التى ترى كمالها فى الموت لا يمكن ان تبنى بمادة حية ، فتماثيل الملوك ذات الأجسام المنتظمة تمثل الجسد الميت وليس الجسد الحى . ولكنها أضافت شيئا جديدا على فن المعمار ، إذ اتخذت من المثلث نموذجا لبناء

---

(١) Ibid : p . 716 - 717 .

(٢) ملوك ١: ٧ : ٢٢ (الكتاب المقدس) .

الهرم ، وهو بناء له غرض عملى مباشر ويمثل غرفة الدفن أو مقبرة فرعون ، وهو بجانب ذلك يمثل الشكل الكونى كما قال بلوتارك " هكذا تصور المصريون طبيعة الكون فى صورة مثلث كبير جميل "وعلى الرغم من أن عصر الأهرامات بدأ بهرم سقارة السداسى الشكل ، وعلى الرغم أيضا من وجود أشكال أخرى للأهرامات ، إلا أن المثلث بقياسه الرياضى أثبت انتصاره وانسجامه مع دائرية الأرض ، ويظل الهرم واقفا صامتا كالبللورة بعيداً عن الحياة وكأنه أسطورة نجمية لكهنة الشرق القديم[1].

أما عن الفن القوطى فهو على النقيض من سابقه يكسر الصرامة ويعبر عن الحياة التى يمكن ان تعيد نفسها من جديد . ليست الهندسة هى نموذجه ، بل بعث المسيح من القبر أو قيامة المسيح ، ولذلك فان رمزه المعمارى هو الابتهاج والنصر والفرح التى تعد فى الفن المصرى خروجا عن القياس . ان الفن القوطى محاكاة ديناميكية للكون ، ولبعث المسيح من القبر ، أى محاكاة لإعادة الحياة . وإذا كان الفن المصرى هو بللورة الموت باعتبار ان هذا الأخير هو الكمال المتوقع ، فان الفن القوطى ضد – الموت ، إنه فن الزخرفة إلى حد الإسراف أو هو شجرة الحياة باعتبار أن هذه الأخيرة كمال متوقع ومتجدد . تلك هى السمات الأساسية للأشكال المعمارية لكل من الهرم فى النوع الأول ، والكاتدرائية فى النوع الثانى ، وكلاهما محاولة لتشكيل المكان فى شكل أكثر كمالا،فى صمت الموت أو فى شجرة الحياة والمجتمع[2] .

إن الهدف من تشكيل المكان لا يقتصر على إرضاء حاجاتنا المعيشية ، ولا هو مجرد مكان مبهج سار ، فقد ارتبطت العمارة دائما بالظروف الاجتماعية ، لا ببنائها الفوقى فحسب ، إنها فن موضوعى ملتزم بالعالم المرئى ، والبناء يعيد تشكيل العالم المرئى بشكل مادى تجريبى ملموس . ولكن ماذا يعنى العالم المرئى بالنسبة لفن العمارة ؟ انه يتخذ من الأشكال الطبيعية نموذجا يحتذى ، ويستمد المعمارى من العالم الطبيعى أدق تفاصيله مثل البيضة أو العش كنموذج للمنزل. وهناك أمثلة عديدة على استخدام فن المعمار للأشياء الطبيعية فى

---

(١) Bloch : p . of H . VII . p . 722 - 723 .

(٢) Ibid : p . 71-26 .

الزخرفة مثل اللوتس والمحارة ، إلا أن الفنان المعمارى لا يقلد هذه الأشياء ولا يحاكيها ، بل هو يكتشفها ويخترعها إذا لم توجد فى العالم الخارجى بشكل مرئى.

وهناك أنساق معمارية قديمة تعد صورا موجهة لتاريخ فن العمارة ، فكل النماذج التى اتبعت الشكل الهندسى فى المعمار تنتسب للنسق المعمارى المصرى الذى انتقل إلى أوربا عن طريق اكثر محاورات أفلاطون تأثرا بالحضارة المصرية وهى طيماوس التى تتسم بالانسجام والنسب الهندسية . فى حين ان السماء الهائلة هى الصورة الموجهة للمعمار الرومانى وان البانثيون انعكاس للكون كله ، وللقبة والنجوم والكواكب السبعة ، فهو يمثل آخر بناء نجمى لأن قبة العالم اختفت من العالم المسيحى بعد ذلك .

إن صورة بَناءَ العالم World - builder أو نحات العالم World sculpter صورة مصرية ترجع للإله الفنان " إله النحت" فى ممفيس ، وهو الإله المصرى الذى يعد النموذج البدائى لخلق – العالم . ولم يكن هذا موجودا فى الأساطير الوثنية عن خلق العالم ولا فى الميثولوجيا البابلية التى قدمت الإله باعتباره منظم العالم وليس صانعه أو خالقه ، لأن العالم مكتمل منذ البداية ، والمعروف أنها ميثولوجيا بدون عالم آخر ، ولذلك لم تحتج إلى بناء عالم آخر غير هذا العالم الذى افترضت كماله منذ البداية . وصورة بابل التى كان لها دائما صداها فى الكتاب المقدس لم تكن صورة موجهة لأشكال معمارية أخرى فى العالم الخارجى ، بل جاءت هذه الصور من أرض الخروج ، من مصر . وقد نسبت كل أعمال " بتاح " إلى يهوه إله الخروج ، بحيث أصبح الإله المصرى صورة موجهة لكل أساطير خلق العالم بما فى ذلك قصة الخلق المعروفة فى الكتاب المقدس . جاء اذن فن العالم من أرض الخروج [1] وشعر يهوه شعورا غريبا تجاه العالم القائم أو الموجود والكون المنتهى بالفعل ، فكانت السماء الجديدة والأرض الجديدة :" لأنى هأنذا خالق سموات جديدة وأرض جديدة فلا تذكر الأولى ولا تخطر على بال " [2].

---

(١) Ibid : p. 730 - 731.

(٢) إشعياء ٦٥ : ١٧ (الكتاب المقدس) .

إن النسب الهندسية السرية لمعبد سليمان مأخوذة من الهرم والمعبد المصرى ، فقد تحول قصر أو معبد بتاح إلى معبد للخروج ، وارتبط الحلم المعمارى بعالم أفضل إلى حد بعيد بتاريخ العقيدة التى امتدت من عبادة الشمس عند المصريين القدماء إلى نبوءه الخروج فى الكتاب المقدس ، حتى أن موسى بن ميمون يفسر وقوف إبراهيم على الجانب الغربى من جبل مورايا Moria بأنه نوع من المعارضة للديانة المصرية والبابلية القديمة التى اتجهت لعبادة الشمس ، ولذلك أدار إبراهيم وجهه عن مشرق الشمس ليتجه ناحية الغرب . وهذه هى الأسطورة النجمية الموجهة للعمارة المسيحية التى سعت لبناء عمارة جديدة باعثة على الأمل فكانت شجرة الحياة فى الفن القوطى ، وتوقع أرض جديدة وسماء جديدة [(١)].

إذا كان للعمارة القديمة – بعد استبعاد أيديولوجيتها الدينية – وظيفة ، فما هى وظيفة فن المعمار فى العصر الحديث بعد أن اتخذت الأشكال المعمارية شكلا مختلفا أشد الاختلاف ، فبدت المبانى كما لو كانت متأهبة للرحيل ، وظهرت فى شكل السفينة أو الصندوق . وعلى الرغم من أنها – أى العمارة الحديثة – اتجهت للانفتاح على ضوء الشمس ، وفتحت مساحات كبيرة لاستقبال ضوء الشمس من خلال نوافذ زجاجية ، إلا أن هذا الضوء لم يبعث على السعادة ، لأن الأماكن والنوافذ والأبواب المفتوحة التى اتجهت إليها العمارة الحديثة تحتاج إلى الحرية والأمن الذى لم تستطيع تحقيقه فى ظل النظم الاستبدادية (فاشية ونارية) لذلك عاد الحلم المعمارى مرة أخرى إلى منازل على هيئة كهوف وقلاع [(٢)].

لقد قامت العمارة القديمة التى حددها Vitruvius على ثلاثة مبادئ هى المنفعة Utilitas والصلابة Firmit والخيال Venustas الذى زخرف وزين البناء فى كليته وتفاصيله ، وعندما دمر العنصر أو الشكل الوظيفى أصبح البناء بشعا

---

(١) Bloch : p . of H . V . II . p . 732 .

(٢) Ibid : p . 734 .

monstrous كرسوم الفنانين التعبيريين ، وسعى المعماريون لإيجاد الفراغ ، والبناء على مكان أجوف .[١]

وعندما تطورت حركة المعمار وأصبحت المبانى تحتاج إلى مدن وميادين ، كان لابد من التصميم للمدى البعيد ، أى للمستقبل . واتجه المجتمع البرجوازى والرأسمالى القائم على الربح لبناء مدن صناعية بلا فكر ولا تخطيط ، مدن لا يجمعها سوى الكآبة والشوارع المكشوفة فى فراغ ، على العكس من المدن التى نشأت فى مجتمعات ما قبل الرأسمالية ولم تنشأ بطريقة عشوائية . ان تخطيط المدن لم يقتصر على العصور الحديثة بل له جذور تاريخية بعيدة . وقد انحدرت الينا تصميمات المدن من عصر ما قبل الإسكندر – وهو المؤسس الكبير للمدن – وأشار أرسطو – فى كتابه السياسة II فصل ٨– إلى المعمارى هيبو داموس Hippodamos الذى اخترع تقسيم المدن وكان فى نفس الوقت أول رجل وضع دستورا سياسيا ، وقد قام بتخطيط مؤسسات سياسية وأبنية خاصة بالمنفعة العامة ، وشرع فى إقامة المدن على أساس اجتماعى ، بل ان عملية التخطيط نفسها كانت تقوم على دراسة دقيقة ومنهج واضح . وكان تخطيط المدن معروفا أيضا فى زمن الإمبراطورية الرومانية عندما حول أوغسطس مبانى روما من الآجر إلى الرخام ، وعندما أعاد قسطنطين بناء بيزنطة وجعلها عاصمة ملكية . وقد كان نصف هذا التخطيط يوضع على أساس اعتبارات هندسية ونصفه الآخر على اعتبارات نجمية.[٢]

ثم جاء معمار النهضة ليدخل فى حسابه النسب الرياضية فتحولت العمارة إلى عالم آلى ميكانيكى ساد فى عصر الباروك – على الرغم من الإسراف فى الزخرفة والنحت – وبقى التصميم الهندسى لفن الباروك نموذجا للمدن البرجوازية.[٣] وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر سادت الفوضى المعمارية ، فاختفى التخطيط عندما سيطر اقتصاد الربح فى المجتمعات الرأسمالية ، على الرغم من وجود بعض الاستثناءات فى بعض الشوارع

---

(١) Ibid : p . 736

(٢) Ibid : p . 738 - 739 .

(٣) Ibid : p . 740

المنحنية و الفيلات أو القصور الفخمة . ثم جاء دور الهندسة المدنية فى تصميم وتخطيط الفوضى المعمارية بغرض إيجاد مدن مثالية وتحقيق التناسق والانسجام فى فن المعمار . وهذا ما فعله المهندس الفرنسى Ledoux (١٧٣٦ - ١٨٠٦) عندما صمم مدينة مثالية مخططة بغرض الإقامة الدائمة ، وتحتوى على نماذج مختلفة للبناء طبقا لاحتياجات السكان ، ومراكز العمل ومساحات خضراء فى كل مكان . ويشبه بلوخ هذا المعمار بما جاء به كامبانيلا فى يوتوبياه التى قامت على النظام الصارم وعلم التنجيم ، إذ كانت عمارة Ledoux تدور فى نظام فلكى لأنه كان يعتقد ان البنّاء builder هو المنافس للإله ، ومن ثم يسعى لتشكيل المكان على نمط النظام الكونى الذى يفترض كماله منذ البداية وأن هندسته أيضا مكتملة . وهكذا جاءت يوتوبياه المعمارية " بللورة " مصرية أى يوتوبيا ساكنة هدفها المعمارى هو تحقيق الانسجام مع الكون.(١)

إن العمارة فى العصر الحديث – مثلها مثل التقنية – عمارة مجردة ، ومدنها مدن بلا حياة ، مغتربة عن الإنسان الذى يشعر نحوها بالاغتراب . انها عمارة تعكس برودة العالم الآلى ، والمكان المعمارى فيها " إنشاءات مجردة يبقى العنصر السكونى فيها مسيطرا على فن العمارة التى لم تتصل بالعالم المادى ، على الرغم من أن هدفها هو الانسجام مع الكون ، والسؤال الآن : كيف يمكن ان يمتزج النظام السكونى للعمارة بشجرة الحياة الحقيقية ؟ وكيف يمكن التأليف بين النموذجين المعماريين : المصرى والقوطى ؟ لاشك ان هذا أمر مستحيل بدون عنصر ثالث أصيل يتوسط بينهما ويجده بلوخ فى الماركسية التى تتوسط بشكل منتج وعينى من خلال اتجاهها إلى " تطبيع " الإنسان وإلى " أنسنة " الطبيعة .

إن العمارة هى محاولة إنتاج وطن إنسانى جديد فى العالم القائم بشكل أكثر جمالا وانسجاما . واليوتوبيا المعمارية تمثل بداية ونهاية اليوتوبيا الجغرافية نفسها ، وكأنما تقصد إلى تحقيق أحلام الجنة الأرضية ، وإيجاد " أركاديا " فى المكان وفى حدود عالم أفضل فى بناء فعلى يبدو أكثر جمالا ويضم كل ما يرسم ويصور وينحت وينقش . والعمارة الحقيقية هى استشراف مكان أكثر ملاءمة

---

(١) Ibid : p . 742 .

للإنسان يقوم على مزج النظامين السكونى والحيوى ، فالسكون هو الذات والعالم الخارجى هو الموضوع ، وعملية التوسط بينهما طبقا للجدل الهيجلى تأتى على يد الماركسية التى " أنسنت " الطبيعة و " طبعت " الإنسان .

يتهم بلوخ الفن المصرى القديم بالسكون والثبات الذى يعبر عن الجسد الميت أكثر مما يعبر عن الجسد الحى ، ويصفه بأنه كالبللورة التى ترمز لسكون الموت فى مقابل الفن القوطى الذى يرمز لشجرة الحياة . والحقيقة أن هذا الحكم لا يعدو أن يكون مجرد ترديد لأقوال بعض الدارسين الغربيين عن الفن المصرى القديم ، كما يخالف الطابع العام الذى يميز تفسير بلوخ لتاريخ الفلسفة تفسيرا غير تقليدى ولا يتفق مع توجهه الماركسى الذى يحتم عليه الاهتمام بالأساس الاجتماعى للفن . وإذا كان الأمر كذلك فلابد أن يوضع فى الاعتبار أن المجتمع المصرى القديم انقسم إلى فئتين اجتماعيتين ، طبقة الحكام أو الملوك الفراعنة ، وطبقة عامة الشعب ، وهذا التقسيم الطبقى انعكس على الفن المصرى القديم الذى يمكن النظر إليه على مستويين : الفن الذى يصور بل ويخلد حياة الملوك ، والفن الذى يصور حياة العامة من الناس . وان التماثيل أو الرسوم التى يصفها بلوخ بالسكون والثبات إنما تعبر عن طبقة الملوك التى كانت تقاليدها تحتم عليها الوقار الذى يفرضه الطابع الرسمى لفئة الملوك بصفة عامة ، بالإضافة إلى الجلال الذى يفرضه الاعتقاد الدينى السائد فى هذا المجتمع والذى يؤله هؤلاء الملوك . وربما كانت هذه هى الأسباب التى دعت بلوخ – وغيره ممن يتهمون الفن المصرى القديم بالجمود – إلى إطلاق مثل هذه الأحكام العامة على هذا النوع من الفن . لكن كل هذه الاتهامات أغفلت ما يمكن أن نسميه بالمستوى الآخر من الفن المصرى القديم الذى يصور عامة المصريين وتفاصيل حياتهم اليومية وعملهم فى الحقول واحتفالاتهم فى الأعياد والمهرجانات كأعياد الحصاد ووفاء النيل وأعمال الحرث والغرس وما اتسمت به هذه الرسوم من حركة الأشخاص وانحنائهم ، وإيقاع الرقص المصرى الذى نلمسه فى حركة الفنانين المصورة على جدران المعابد . وتتضح الحركة وتزداد الرسوم التى تعبر عن الفعل فى تلك الرسوم الخاصة بتصوير المعارك الحربية المفعمة بالحيوية ، بالإضافة إلى الألوان الزاهية والمشرقة التى تتسم بها كل

الرسوم المصرية القديمة والتى لا يمكن وصفها بأنها ترمز للموت ، وإنما هى موحية بالحياة وبالصراع مع الموت ومقاومته.

٢- فن التصوير :

التصوير الفنى هو الشعور أو الصوت الداخلى للفنان ، وعندما يتحرك هذا الصوت للتعبير عن نفسه تعبيرا خارجيا يمر هذا الشعور عبر اليد الموهوبة المبدعة للفنان. فالصورة الفنية لا تُرى فقط بل تُسمع أيضا ، انها تروى - بقدر ما لديها من تأثير مبهج - ما نراه فيها بأسلوب مفعم بالألوان المشرقة . وليس مهما أن تكون هذه الألوان مطابقة للعالم الخارجى أو الواقعى ، فغالبا ما تجذبنا الصور الفنية الى عالم بعيد عن الواقع ، وإنما المهم أن يكون لديها القدرة - من خلال الأضواء والظلال والتكوينات والأبعاد والزوايا - على استشراف المستقبل وإلقاء الضوء على شىء أو أشياء لم توجد بعد فى عالم الواقع .ولقد مر التصوير - شأنه شأن سائر الفنون الأخرى - بمراحل تطور مختلفة كشف فى كل مرحلة منها عن بعد من أبعاده اليوتوبية الكامنة فى داخله .

وبالابتعاد عن المرحلة الزمنية التى كان الفن فيها خادما للدين ومكرسا لتصوير موضوعاته ، والاتجاه إلى المرحلة التى عبر فيها عن الحياة اليومية.يتضح أن هولندا من أكثر البلاد التى شهدت نهضة فنية كبيرة فى هذا المجال ، وظهر بها مصورون عظام عبروا عن الموضوعات الدنيوية التى أصبح لها استقلال مطلق ، وأخذت تعبر عن موقف من الحياة لا ترفع فيه ، مبنى على التجربة اليومية ، موقف لا يترفع عن الواقع وإنما يعده شيئا تم الانتصار عليه وبالتالى أصبح مألوفا ، وكأن هذا الواقع قد اكتشف ، وامتلك ، وتم الاستقرار فيه للمرة الأولى [١].

أبدع الفنانون الهولنديون فى تصوير الحياة العائلية المتمتعة بالدفء والهدوء والسكينة والحياة الآمنة المطمئنة التى لا يعتريها أية تغيرات فجائية ، كالزوجة التى تقرأ الخطاب ، والأم التى تراقب الأطفال وهم يلعبون فى الساحة

---

(١) هاوزر ، أرنولد : الفن والمجتمع عبر التاريخ . ترجمة د. فؤاد زكريا ، مراجعة أحمد خاكى ، القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ ، جـ١ ، ص ٥١٤ .

، والسيدة العجوز التى تتنزه فى الشارع بينما تتخلل أشعة الشمس المنظر الصامت ، والعديد من اللوحات التى تعبر عن الهدوء واللامتناهى ، والضوء الساقط من زوايا مختلفة ومن إطار النافذة والباب المفتوح ، ولمبات الحائط المعلقة ، والكراسى ذات المساند إلى آخر هذه الأشياء التى تعبر عن الراحة البرجوازية وأسلوب الحياة اليومية المنتظمة والمألوفة داخل الغرف الضيقة . وعندما يلقى الفنان الضوء على العالم الخارجى من خلال النافذة ، فإن المنظر لا يمتد لأكثر من مائة متر أو مائتين كما فى بعض لوحات بيتر دى هوخ Hooch (١٦٢٩ – بعد ١٦٨٤) الذى تعبر لوحاته عن حياة الطبقة البرجوازية المتوسطة.(١)

فى نهاية العصور الوسطى أصبح للبعد الثالث مكان فى الصور المرسومة ، واتجه الفنانون إلى تصوير المنظر المفتوح المفعم بالأمل ، وظهرت فى الصورة أبعاد مفتوحة على العالم الطبيعى للإيحاء بالامتداد الهائل لعالم لا متناه. صار هذا البعد جزء لا يتجزأ من تصميم الصورة وكأن المشاهد لها ينظر من خلال نافذة كبيرة ليمتد النظر إلى ما وراء الأفق ، كما يتضح فى لوحة الفنان الهولندى جان فان ايك Jan Van Eyck .(٢) (١٣٩٠ – ١٤٤١) " مادونا" حيث وظف المنظور فى خدمة المنظر الموضوع داخل إطار من العمارة ، ويظهر المنظر الطبيعى نفسه بوصفه نافذة للمنزل ، وأصبحت خلفية الصورة هى المدينة وابراجها وكاتدرائيتها ، والنهر الذى تجرى فيه السفن والجسر المزدحم ، وتلال خضراء صاعدة فى الأفق وجبال مغطاة بالثلوج . وهكذا أعطى المنظور من خلال إطار الصورة أرضا مفعمة بالحلم وواقعا آخر متعدد الطبقات .(٣)

---

(١) Bloch : p . of . H . V . II . p. 796 .

(٢) يعتبر جان فان أيك المؤسس الأول لمدرسة تصوير الأشخاص بالزيت فى بلاد الأراضى الواطئة ، ولذلك سبقت بلاده ايطاليا في هذا المجال . ويتميز هذا الفنان بسعة الخيال والدقة في تسجيل التفاصيل الصغيرة للموضوعات المرسومة .

c.f . Peter and Linda Murray : A Dictionary af Art and artists . Great Britain . penguin Books . 1959 . p . 104 - 105 .

(٣) Bloch : p . of . H . VII . p . 799 .

ولا يوجد فنـان اهتم بـالمنظور وأبدع فيـه مثلمـا فعل ليونـاردو دافنشـى (١٤٥٢ – ١٥١٩) فـى لوحتـه " عـذراء الصخـور " ، إذ لا تبـدو الصخـور منفصلـة عـن الأشـخاص الذيـن يبدون كـأنهم طـافون فـى هذا الجـو الشـاعرى الغامض المغلف بالظلال . ولقد صارت الظلال منذ اكتشـاف دافنشـى لأهميتهـا عنصرا أساسيا فـى اللوحـة ونبذت طريقـة الاهتمـام بتـأثير الألـوان الزاهيـة.[١] وتميز دافنشى برسم أشخاص ذات أبعـاد ثلاثـة باستخدام الضـوء والظـلال دون تحديد لمعالمهما كما فى لوحته التى طبقت شـهرتها الآفـاق " الموناليزا " ، هذه اللوحة التى جاءت بعنصر ثورى فى تطور مفهوم النهضة لفن البورتريه حيث أتت بعلاقة جديدة بين الوجه Figure وخلفية الصورة مما جعل من " الموناليزا " لحظة تنوير كلية ،[٢] بابتساماتها الغامضة ونظراتها التى تلاحق المشاهد من كل الزوايا ، وخلفيتها الضبابية . وتميز دافنشى برسم أشخاصه داخل تكوين هرمـى بطريقة مبتكرة لـم تكن معروفـة من قبـل ، وخفف مـن التـأثير الجـاف للشكل الهندسى بأساليب علمية [٣].

إن الحلم الذى جسدته لوحة " الموناليزا "فى الخلفية ، تكرر فـى الموناليزا نفسـها ،أى تكـرر شـكل المنظـر الطبيعـى فـى تموجـات ثوبهـا وجفـون عينيهـا الهـادئتين ، وفـى ابتسـامتها الغامضـة ، فـالمنظر الطبيعـى الـذى تصـوره خلفيـة الصورة لا يقل أهمية عن وجه الموناليزا نفسها ، مما جعل اللوحة تعكس فلسـفة دافنشى ومفهومه عن العالم "فكل جزء ينزع للاتحاد مع الكل مرة أخرى ليهـرب من النقص ، وهذا النزوع هو الخلاصة والجوهر ، وصداقـة الطبيعـة والإنسـان هى نموذج العالم كله ".[٤] إن الامتزاج بين المنظر الطبيعـى ، بجبالـه وأضوائـه الخافتة وبحيراته وحقوله الشاحبة اللون ، وبين الموناليزا ، التى تحـدق فـى كـل الزوايا مع الغموض الذى يحيط بهـا والأرض الضاربـة فـى الخضـرة والضـوء المفعم بالدخـان حولهـا ، إنمـا يعبر عـن وحـدة كليـة رسـمها الفنـان بـالأضواء

---

(١) نعمت اسماعيل علام : فنون الغرب في العصور الوسطى والنهضة والباروك . القاهرة دار المعارف ، ١٩٧٦ ، ص ٨٨ .

(٢) Monti , Raffaele : Leonardo Da Vinci , Translated from the Italian by Pearl Sanders . London , Thames and Hudson , 1967 .p . 18 .

(٣) نعمت اسماعيل علام : فنون الغرب . مرجع سابق – ص ٩٠ .

(٤) Bloch : p . of H . VII . p . 800 .

والظلال. وهذا أيضا هو الذى عبرت عنه لوحة " القديسة آن " التى أوضحت قدرة دافنشى على مزج الجمال الانثوى بجمال الطبيعة .

وتتحول الخلفية المنفتحة على اللامتناهى عند دافنشى إلى خلفية مظلمة عند الفنان الهولندى رمبرانت Rembrandt (١٦٠٦ – ١٦٦٩) الذى تميز بدقة التعبير عن الوجه الإنسانى فيما يعرف بفن البورتريه ، واهتم اهتماما خاصا بتوزيع الضوء فى لوحاته توزيعا متفردا : كانبعاث الضوء القوى من أحد جوانب اللوحة ، أو تدفقه من جهة واحدة ، أو سقوط الضوء الساطع خارج اللوحة على خلفية مظلمة . ويتضح هذا فى اللوحات العديدة التى رسمها الفنان لزوجته ساسكيا Saskia . كما يتضح فى لوحته الشهيرة " نوبة الحراسة الليلية " حيث يسطع الضوء من الخوذة الذهبية التى يضعها قائد الحراسة الليلية على رأسه ، وهذا البريق المتجمع للضوء يلقى بظلاله على خلفية مظلمة تتداخل فيها الألوان البنية والذهبية ويعمل النور داخل الظلام ، وتخفى الظلال معظم جنود الحراسة الليلية وان كانت لا تخفى حركاتهم الخافتة . ويصدق على هذا أيضا مجموعة لوحات العذاب Passion ، وهى اللوحات التى تصور عذاب المسيح حيث يقف الأشخاص وحتى الأشياء فى خلفية ممتدة منعزلة ومظلمة ، وتظهر الألوان من انعكاس الضوء الذى ينبعث من مركز الصورة وان كان لا يصدر من أشعة الشمس ، ولا من ضوء صناعى ، وإنما يشرق من لحظة انطفاء حياة المسيح على الصليب . هذه المفارقة فى استخدام رمبرانت للضوء تعبر عما يمكن تسميته منظور نور الأمل Perspective light of hope فقد استبدل بالمنظور الكونى المفتوح عند دافنشى مكان مظلم ، وظل الضوء الذى يتعارض كل منهما فى طريقة استخدامه يرسم حقيقة الأمل والإشراق.(١)

ويتحول التصوير إلى رسم مناظر يوتوبية واضحة حتى فى عنوانها كما فى لوحة أنطوان واتو Antoine , J, Watteau (٢) (١٦٨٤ – ١٧٢١) " الإبحار

---

(١) Ibid : p . 801 .

(٢) أنطوان واتو : هو الفنان الفرنسى الذى اشتهر برسم المناظر الطبيعية والأعياد والاحتفالات ، يتميز بشاعرية اللون (الاسودوالاحمر والابيض) ورقة اللمسات، ويعتبر فنه الذى يختم فن التصوير في == == القرن السابع عشر بداية التطور في طراز الفن والمجتمع الفرنسى ، حيث ظهر اتجاه فنى جديد تخلص من الاسلوب الاكاديمى وعرف بطراز الروكوكو.

إلى جزيرة كيثيرا "[1] وهى تصور مجموعة من الشبان والشابات يقفون فى أحضان الطبيعة فى انتظار السفينة التى ستبحر بهم إلى جزيرة الحب . وقد صورت هذه اللوحة ثلاث مرات ، وتعتمد النسخة الأولى منها على المرحلة الانطباعية التى يبدو فيها ترتيب الاشكال مألوفا وتعد مجرد رحلة رومانسية . وفى النسخة الثانية (فى باريس) ظهرت تشكيلات فى المنظور واتضح الحلم فى منظر طبيعى ساحر يحيط بالازواج الذين ينتظرون سفينة الحب على الماء الفضى، وليل الجزيرة المأمولة غير مرئى ولكنه ينعكس بشكل مباشر على الحركة والسعادة التى تنبعث من الصورة بخلفيتها اليوتوبية الواضحة . أما النسخة الثالثة (فى برلين) فتبدو فيها الخلفية اكثر زينة ، والسفينة التى تحوم الملائكة حولها على أهبة الاستعداد للرحيل . وثمة تجاور مباشر فى استعمال اللون الأحمر الوردى والأزرق السماوى يرف حول منظر الإبحار مما يوحى بأنه وعد مرسل من جزيرة الحب بسعادة متوقعة.[2]

عبر التصوير عن الرحيل إلى عالم أفضل كهروب من الكدح اليومى وأمل فى تحقيق السعادة فى عطلة يوم الأحد الخالد وقد تحول يوم الراحة فى العصور الوسطى إلى عالم آخر يتحقق فيه السلام والخير فى اللحظة الساكنة وراء هذا العالم. ولذلك ظلت صور حكايات الكتاب المقدس والحكايات الدينية هى الشكل الرئيسى للفن فى البلدان الكاثوليكية ، وفى تلك التى يحكمها ملوك ذوو سلطة مطلقة ... ولم تكن موضوعات الحياة اليومية والمناظر الطبيعية والطبيعة الصامتة سوى عناصر مساعدة فى التكوينات المستمدة من الكتاب المقدس ومن التاريخ والأساطير.[3] وفى هذه الفترة لم يكن المنظور مألوفا،وربما يرجع هذا إلى طبيعة الموضوع الدينى الذى تتناوله هذه الرسوم. وجاء جيوتو Giotto (١٢٦٦ – ١٣٣٧) فى نهاية العصور الوسطى ليعبر عن التراتب فى الفكر الدينى ، فكل شىء فى لوحاته يأخذ مكانه المحدد له طبقا

(c.f. Peter and Linda Murray : A Dictionary of art and artists p . 341 - 345) .

(١) كثيرا Cythera : جزيرة في البحر الايجي تقع بين شبه جزيرة المورة وجزيرة كريت كان بها معبد لأفروديت إلهة الحب والجمال .

(٢) Bloch : p . of H . VII.p . 798 .

(٣) هاوزر ، ارنولد : الفن والمجتمع عبر العصور . الترجمة العربية جـ١ ص ٥١٤ .

لنظامه أو وضعه الدينى ، حتى الملائكة تطير فى الأماكن المحددة لها فلا تزحم اللوحة ولا يأتى وجودها مصادفة ، وتوزيع الأشكال على الاماكن على أساس قيمتها الروحية.[1] وتظهر الطبيعة على حافة هذا النظام .[2] وعلى الرغم من أن جيوتو يعد مؤسس الواقعية فى الغرب وصاحب ثورة كبيرة فى تاريخ فن التصوير – حيث يعتبر أسلوبه الحد الفاصل بين التقاليد الجامدة وتقاليد فن النهضة الحديثة ونهاية فترة فى فن التصوير كانت تسيطر عليها فكرة تصوير المقدسات فقط وبداية فترة تهتم بالإنسانيات [3] ، كما يعده البعض أيضا من أعظم فنانى النزعة الكلاسيكية البرجوازية التى حققت توازنا كاملا بين العناصر الطبيعية والعناصر الشكلية فى التصوير – على الرغم من كل ذلك إلا أن فن جيوتو يتطابق مع صورة العالم كما حددها توما الاكوينى ، وكان فيها الايمان بالتراتبية هو المقدمة المنطقية الوحيدة للبرهان الانطولوجى على وجود الله. إن الله هو الوجود الحقيقى لانه كلى وكامل ، لذلك رسم جيوتو لوحاته من بعدين ، وأضاف تراتبية المكان إلى تراتبية الوجود . وتحولت اليوتوبيا المميزة لعالم جيوتو إلى مجرد ميثولوجيا وانتفت عنها نزعة التفاؤل ، كما تحطم بناؤه مع نهاية الثيوقراطية – الإقطاعية فى العصور الوسطى[4] وغلب على يوتوبياه طابع السكون الذى يعلو على الحركة ، أى أنها يوتوبيا مكانية ساكنة وليست زمانية لا نهائية .

ثم تحرر التصوير من أسر السلطة الدينية فى نموذج الفن الهولندى وتصويره للحياة المنزلية . ولكن هذا النوع من التصوير لم يرض أيضا الذات البشرية التواقة للرحيل إلى عالم أفضل من جدران المنزل وحجراته ، إلى عالم يخرج بها عن نطاق الحياة اليومية الرتيبة ، فتحول الرسم إلى تصوير الحياة خارج المنزل بحدوده الضيقة إلى أماكن طبيعية أكثر اتساعا وانفتاحا فى الهواء الطلق . وقد صور العديد من الفنانين عطلة يوم الأحد أو يوم الراحة ، مثل

---

(١) Bloch : p . of H . V II . p . 818 .

(٢) نجد عكس هذا النظام في النزعة الطبيعية في مدرسة " الطاو " الصينية حيث المناظر الطبيعية والزخرفة هى الإطار الذى يخدم الاشكال .

(c.f. ibid . p . 818).

(٣) نعمت اسماعيل علام : فنون الغرب . مرجع سابق ص ٣٦ .

(٤) Bloch . p. of H . VII . p . 819 .

الفنـان الهولنـدى بروجيـل Brueghel (١٥٢٥ - ١٥٦٩) فـى لوحتـه" أرض الكوكايين " التى تصور حشدا من الفقـراء الحـالمين بالطعـام والشراب فـى يـوم الأحد ، منهم الفارس والعَالِم والفلاح ، وقد نام بعضهم بعد إشباع جوعه ، وبقى العَالِم مفتوح الفم والعينين يحلم بمشويات ليس لها أثر فى الأوعية الخاوية حولـه ، وربمـا يحلـم بلحـم الخنزير الـذى يظهـر بـالفعل فـى خلفيـة المنظـر الطبيعـى للصورة ، حيث يشرق النور من الخلف ليسلط على الخنزير الـذى ربمـا يكـون موضوع الحلم ورمز إشباع المعدة الخاوية .

وتعبر أيضا لوحة الفنـان الإيطـالى جيـور جيونـى Giorgione (١٤٧٨ - ١٥١٠) " حفـل موسـيقى فـى الهـواء الطلـق " عـن يوتوبيـا يـوم الأحـد ، فهـى تصور رجالا يستمعون للموسيقى فى يوم العطلة فى صحبـة سـيدات عاريـات ، وفى أحضان الطبيعة الساحرة ، وقد كانت هـذه اللوحـة نموذجـا لصـورة الفنـان الانطباعى الفرنسى مانيـه Manet (١٨٣٢ - ١٨٨٣) " غداء علـى العشـب " الذى أعاد هذا المنظـر بـدون موسـيقى ، وصـور حديقـة أبيقوريـة يسـطع عليهـا ضوء خافت يسقط من بين الأشجار ويحيط بالأزواج ، وتتميز اللوحة بالبسـاطة والحضور والاستمتاع الحسى بعطلة يوم الأحد وما فيه من إمكـان فعلـى للطبقـة الوسطى الصغـيرة [١] ، وقـد أثـارت هـذه اللوحـة ثـائرة النقـاد الذيـن اعتبروهـا سخرية قاسية من بعض طبقات المجتمع وخاصة الطبقة البرجوازية .

ثم تأتى لوحة الفنان الفرنسى جورج سورا Seurat (١٨٥٩ - ١٨٩١) " نزهة على نهر السين " لتعبر عن المعنى السلبى لـ" غداء علـى العشـب " حيـث يصـور الطبقـة البرجوازيـة الحقيقيـة بوجـوه فارغـة مسـترخية ، ونهـز شـاحب وقوارب مبحرة بتراخ فـى المؤخـرة ، كمـا تبـدو الشـمس وكأنهـا العـالم السـفلى هـاديس . وتعـد هـذه اللوحـة نموذجـا لمـا يسـمى بالكسـل الحلـو وانعـدام الوعـى اليوتوبـى . وتحـول التصويـر مـع سـيزان (١٨٣٩ - ١٩٠٦) إلـى تبسـيط للموضوعات ، فقدم صورة إيجابيـة ليـوم أحـد الطبقـة البرجوازيـة ، وأصبحـت اللوحات تعبيرا عن ممكن ساكن فى طبيعة ريفية بسيطة ، وأصبـح هـدوء يـوم الأحد عينيا ملموسا فى حالـة مـن الطمأنينـة والرضـا المتمثـل فـى قطـف التفـاح

---

(١) Ibid : p . 813 .

والبرتقال والليمون بعيدا عن صراعات الحياة المدنية التى سادت القرنين التاسع عشر والعشرين. ثم هجرت يوتوبيا يوم الأحد أوربا كما فى لوحات الفنان الفرنسى جوجان Gauguin (١٨٤٨ - ١٩٠٣) إلى عالم آخر بعيد وبدائى، إلى تاهيتى التى أُكتشفت عام ١٦٠٦ ونظر لها الأوربيون كأنها قطعة من الفردوس حتى دخلت فى رسوم يوم الأحد التى طغت عليها السعادة.[١]

والآن ، كيف يحُكم على العمل الفنى بالأصالة أو الزيف ؟ وكيف يتم تقييم الظاهرة الجمالية ، فيُحكم عليها بأنها حقيقة أصيلة أو وهمية مزيفة ؟ ان مثل هذا السؤال يعبر عن أحد الاشكالات الهامة فى علم الجمال . ولا يمكن بطبيعة الحال الاستفاضة فى عرض هذه المشكلة التى تخرج عن حدود هذا البحث ، ولذلك يمكن الاكتفاء بعرض وجهة نظر بلوخ فى هذا الموضوع إذ يؤكد أن الحكم على العمل الفنى وتقييمه لابد أن يكون فى حدود ما يحمل هذا العمل من بعد يوتوبى ، أى بقدر ما يعبر مضمونه عن الأمل الكامن فيه .

إن الاستطيقا الكلاسيكية تعبر عن استطيقا خالصة للتأمل كما هى عند كانط الذى قصر موضوع الجميل على التأمل الخالص . فالفن عند كانط عمل يقصد من ورائه المتعة الجمالية الخالصة ، بمعنى أنه حر منزه عن كل غرض سوى المتعة الفنية ذاتها.[٢] بذلك يكون الموضوع الجمالى مقصورا على الحاضر وبعيدا عن الوجود فى المستقبل ، وكأن الفن يبرر العالم كظاهرة جمالية بتعبيراته الشكلية ومن خلال الكمال الشكلى ، ومن هنا تنظر الاستطيقا الكلاسيكية إلى الموضوع الجمالى من ناحية مظهره فقط فيتحول إلى نوع من المتعة الجمالية ، كما تصبح الاستطيقا ميتافيزيقية عند شوبنهور تحرر الانسان من إرادة الحياة.[٣] ان الفنان فى نظره - أى شوبنهور - هو فى لحظة الإبداع إنسان متأمل هادئ استطاع أن يحطم قيود الرغبة ، ويتحرر من أسوار الفردية ، فهو أشبه ما يكون بالمتصوف الغارق فى سكون النظر العقلى المحض ، السابح فى فيض من السكينة الروحية الخالصة ... لقد قال شوبنهور باستطيقا

---

(١) Ibid . p . 814 - 815 .

(٢) زكريا ابراهيم : مشكلة الفن ، ص ١٤ .

(٣) Bloch : p . of H . V II . p . 807 .

سلبية تقوم على النظر والتأمل ، وتعتبر أن مهمة الفن لا تكاد تتعدى معرفة المثل أو الماهيات [1] وكذلك فعل هيجل على الرغم من نزعته التاريخية واهتمامه بالمضمون ومعارضته للشكلية لأن الاستطيقا عنده تنحصر ايضا فى نطاق الفن الساكن المتأمل.

اما عن الاستطيقا الماركسية كما هى عند لوكاتش على سبيل المثال الذى يعبر عن النزعة الواقعية ، فحتى من وجهة نظر هذه الواقعيه - التى يتهمها بلوخ بأنها واقعية فجه - وحتى لو بدت الاعمال الفنية التى تعبر عنها مكتملة من الناحية الشكلية البحتة ، فهى لابد أن تكون غنية فى مضمونها معبرة عن الواقع الذى هو عملية صيرورة متفتحة على آفاق مستقبلية. فالعمل الفنى ليس مجرد شيء محسوس يظل دائما على ما هو عليه ، بل هو حقيقة حية يطرأ عليها الكثير من التغير ، بفعل تلك الصيرورة الحضارية التى لابد لكل عمل فنى من أن يندمج فيها ويتأثر بها.[2]

ويدل هذا على أن الفن بالمفهوم الجدلى يعبر عن صيرورة واقعية وليست مزعومة، فهو من ناحية مضمونه ومن الناحية النظرية لابد أن يكون فنا متفتحا وغير منته ، لأنه يصور النزوعات والإمكانات الكامنة فى الموضوعات . إن العمل الفنى يصور الجميل على انه جدل الوجود فى مرحلة سابقة على المظهر الذى يبدو عليه . والفن بمفهومه الجدلى عمل لم يكتمل بعد شأنه شأن الواقع نفسه ،فكلاهما منخرط فى العملية الجدلية ، وكلاهما مسيرة مفتوحة نحو كمال لم يتحقق بعد . وهذا على العكس من معالجة المثالية التى اقتربت مما يسمى امتلاء أو تحقيق كمال الواقع fullness of perfection of the real ، وكأن العالم الذى هو متغير فى كل وظائفه الثقافية الأخرى قد بلغ الغاية من روعته وكماله ، مع أن الفن هو النزوع لهذا الكمال الرائع ، والإمكان الواقعى الموضوعى لهذا الكمال.[3] إن المعالجة المثالية للموضوع الجمالى تصنع وهما جماليا منفصلا عن الحياة . أما الفن الذى يتناول الإمكانيات الكامنة وراء المظهر أو المظهر

---

(١) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ص ١٩٥ .

(٢) Bloch : Ibid . p . 808 - 809 .

(٣) Ibid : p . 809 .

البادى من الواقع الممكن فهو وحده الذى يستحق اسم الفن ، لأنه يضع نفسه فى أفق الواقع الذى لم يزل فى سبيله إلى التحقق. والمضمون الفنى يجب أن ينظر إليه نظرة يوتوبية واقعية لا نظرة وهمية مجردة تصور المظهر كأنه لعبة مكتملة . وهكذا يقاس الفن بمقياس موضوعاته ذات الدلالة اليوتوبية ، لأنه يخلق علاقة معرفية بالأمل لا مجرد متعة جمالية سطحية.

وهذا هو الذى أدركه الفن الكلاسيكى ايضا وان كان قد ادركه بشكل مثالى – موضوعى كما تؤكد عبارة شيللر " الجمال هو الحرية فى المظهر ". ويقول كانط فى " نقد ملكة الحكم ":"ان القدرة على ادراك الجليل تدل على قدرة فى العقل تتخطى كل مقاييس الحواس ... والجليل يجلب معه فكرة اللانهاية ، ولهذا فإن الجليل يكون طبيعة فى أحد مظاهره التى يجلب تأملها فكرة اللانهاية ". وليست اللانهاية هنا إلا ما يجلب معه الشعور بحريتنا فى المستقبل.[1] تقوم الاستطيقا القديمة إذن على فكرة الجليل التى يصفها كانط بأنها سعادة مبرأة من كل غرض أو مصلحة ، تماما مثل الفن الاغريقى الذى يقوم على مقولة الجليل ، والذى ينسب عادة لموضوعات دينية ويتميز برجفة الدهشة التى قال عنها جوته انها افضل ما فى الجنس البشرى .

إن مملكة الإمكان أو الممكن الواقعى هو الشرط الأساسى للفن الذى يجب أن يمتد لعالم لم يوجد بعد . والنزعة الواقعية للفن يجب ألا ان تكون وصفية بمعنى تفسير الواقع أو وصفه ، وانما يجب أن تكون مرآة للتوقع الباطن داخل العمل الفنى . انها نزعة واقعية ذات دلالة يوتوبية . ويخلص بلوخ من هذا كله إلى أن الإرادة الفنية يجب أن تتحرر من النزعة الشكلية التى تحمل سمات مجتمع برجوازى كل ما يميزه هو السعادة الشكلية والمظهرية ، أى أن يخرج من نطاق الشكلية ومن نطاق التأمل . فلا يكفى فى العمل الفنى أن ننظر إلى العالم نظرة جديدة ، بل يجب أن نخلقه خلقا جديدا . فالفنان ليس مجرد صانع ، وانما هو خالق – كما أطلق عليه المعمار الفرنسى Ledoux – يذيع اسرار الآلهة ، إذ يصرح لنا بتلك المعانى الخفية والعلاقات المطوية والقيم المستترة التى أودعتها الآلهة صدر المخلوقات. بل ان الفنان قد يزعم لنفسه الحق فى

(١) Ibid : p. 810.

إعادة خلق هذا الكون ، لكى يبين للآلهة كيف كان يمكن أن تجيء الخليقة أفضل ، أعنى اكثر اثارة واخصب وجدانا وأعمق معنى وأوقع أثرا.[1] وحتى الاستطيقا الكلاسيكية التى اهتمت بالنزعة الشكلية والكمال الشكلى لم تغفل هذا الجانب اليوتوبى المشرق على الرغم من انها تناولته تناولا مثاليا – موضوعيا – لابد للفن اذن أن تكون له غاية يحققها من خلال أساليبه الاستعارية والرمزية ، وأن يعبر عن نزوع الواقع ونزوع الذات البشرية نحو أمل لم يتحقق بعد . ومع الماركسية لم يعد الفن – كما يرى بلوخ – تأملا فحسب ، بل أصبح فيه إمكان كامن وراء المظهر أى ممكن ايجابى يملك القدرة على التحقق.

يدين بلوخ كل الفنون التى تبعث فى النفس السكينة والاطمئنان أو تلك التى تركن إلى الراحة أو السعادة ، ويطلق عليها المقولة الماركسية التى تزعم أنها تعبر عن الفكر البرجوازى . انه يبحث فى اللوحات الفنية عن تلك التى تعبر عن الممكن الواقعى الموضوعى أو التى توحى بعالم لم يوجد بعد ، وتبعا لذلك يهاجم كل الأعمال الفنية التى تقترب من تحقيق الكمال على المستوى الاستطيقى ، ويزعم أنه ليس سوى كمال شكلى يشابه إلى حد كبير ما فى المجتمعات البرجوازية التى لا ترى من إمكانات الواقع سوى تلك السعادة الشكلية ، بينما الفن عنده ينبغى ان يعكس الواقع المتدفق فى صيرورة دائمة . لذلك كان تقييمه للعمل الفنى بقدر ما يحمل من أمل ، وبقدر ما فيه من نزوع يوتوبى نحو اكتشاف إمكانات واقعية موضوعية . ومن هنا قدم تحليلا للأعمال الفنية أبرز فيه ما تحمله من أمل كامن فى أعماق الصور ، فتحليله لتوزيع الاضواء والظلال فى اللوحات الفنية وكيفية استخدام الأبعاد والزوايا والمنظور استخداما يكشف عن الجديد القادم ، كان محاولة لإبراز هذا الجديد بصورة عينية ،أو لجعل " الجديد " – الذى يسعى جاهدا لالتماسه فى هذه الأعمال – مرئيا .

ويمكن القول انه على قدر ما فى تحليلات بلوخ للأعمال الفنية من عمق النظرة التى كشفت عن تمتع صاحبها بحس جمالى على مستوى عال من ناحية ، وألقت الضوء على الجوانب الخفية لهذه الأعمال من ناحية أخرى ، وقدمت تفسيرات مبدعة وخلاقة تتفق مع نظرته للموروث الثقافى الذى يعاد تشكيله

---

(١) زكريا ابرهيم : مشكلة الفن ، ص ٢٤٢ .

وخلقه من جديد بشكل مستمر – أقول انه على قدر ما فى هذه التحليلات من عمق النظرة ، إلا أنها انحصرت فى التفسيرات الماركسية التى تربط الفن بالظروف التاريخية والاجتماعية . وعلى الرغم من أن بلوخ تجاوز فى مواضع كثيرة الرؤية الماركسية التى نجح فى ان يطوعها للإطار العام لفلسفته ، إلا أنه التزم ببعض مقولاتها فى تحليله للظاهرة الجمالية ، ربما لأنها تساعده اكثر من غيرها فى التعبير عن فلسفته الخاصة وتطويع هذه الفنون وتفسيرها بما يتفق مع نسقه الفلسفى العام الذى لا يهتم بالوصول إلى الهدف بقدر اهتمامه بالسعى إليه . لذلك كانت نظرته إلى تلك الأعمال الفنية التى تصور الواقع على أنه مكتمل هى نفس نظرته للفلسفة المثالية التأملية ، لأن الواقع الفعلى لم يبلغ كماله بعد ، ولن يبلغه على الاطلاق وفقا لفلسفة بلوخ نفسه ، أى وفقا لنسقه المفتوح على المستقبل اللانهائى . ومن هنا كانت وظيفة الفن عنده وظيفة يوتوبية ، وكانت الأعمال الفنية التى استأثرت باهتمامه هى تلك التى تبعث فى نفس من يشاهدها مشاعر أو انفعالات التوقع بعالم أو بشىء لم يأت ولم يتحقق بعد ، أى هى تلك التى تعبر عن النزوع إلى الكمال وليس الوصول للكمال عينه .

واذا كان صحيحا أن الفن يعبر عن واقع الحضارة والثقافة التى نشأ بين أحضانها ، واذا كان صحيحا أيضا أن للأحداث التاريخية آثارها على العمل الفنى، فإن هذا لا يجعلنا ننظر إليه من الزاوية التاريخية فقط لأنها نظرة أحادية الجانب تفقده الطبيعة الخاصة به والتى تميزه عن غيره . فالعمل الفنى باعتباره نشاطا إبداعيا حرا يختلف بطبيعة الحال عن الأعمال الإبداعية الأخرى للنشاط البشرى لما له من فردية وخصوصية متفردة . والظاهرة الجمالية ليست كسائر الظواهر العلمية الأخرى التى تحدث فى جميع النفوس نفس النتائج ، ولكنها ظاهرة ابداعية حرة تثير فى الذوات مشاعر وانفعالات متباينة أشد التباين.

ان هذه الظاهرة الجمالية، حتى فى ثوبها المثالى، منخرطة – بحكم طبيعتها – فى العملية الجدلية نفسها ، وهذا أمر ظاهر حتى بدون أن يجهد بلوخ نفسه فى البحث عن عملية التوسط فى الفن وبدون الاستعانة بمقولات ماركسية لتفسيره . ان مشاهدة العمل الفنى تنطوى على علاقة جدلية بين الذات المشاهدة

والموضوع المشاهد ، والعمل الفنى ينطوى على علاقة جدلية بين الذات المشاهدة والموضوع المشاهد ، والعمل الفنى كرؤية ابداعية حرة انما يعكس هذا الابداع على المشاهد نفسه ، الذى يبدع بدوره فى تحليل وتفسير العمل موضوع المشاهدة ، فالتفاعل مع موضوع اللوحة يثير فى كل فرد ايحاءات حرة متباينة من فرد لأخر . ولذلك فان الاستطيقا الكلاسيكية ، التى يراها بلوخ مجرد استطيقا تأملية فقط ، لا تخلو من هذه العلاقة الجدلية ، لأنه على الرغم من أن للعمل الفنى وجوده الموضوعى ، الا أنه وجود لا ينفصل عن الذات المشاهدة له ، لأن هذه الموضوعية لا يمكن أن تتكشف الا للذات وعن طريقها.

ويمكن ان ننتهى الى القول بان العمل الفنى تجربة تعلو على الظروف التاريخية و الاجتماعية ، وذلك بنفس القدر الذى يمكن معه القول بأنه مرتبط كذلك بالظروف التاريخية و الاجتماعية ، ولعل هذا أن يكون أحد وجوه المفارقة الجدلية التى تميز العمل الفنى وتجعله نقطة التقاء الزمنى و الأبدى ، و النسبى و المطلق ، و الجزئى و الكلى ، و الخاص و العام .

٣- الأعمال الأدبية :

إذا كنا نستطيع أن نلمس العنصر اليوتوبى فى الفنون المرئية ، فكيف نستشعر هذا البعد فى الفنون المكتوبة و المسموعة ؟ ربما يكون الاهتداء إلى بعد الأمل فى الآداب المكتوبة من الأمور التى لا يصعب على الانسان ان يستخلصها إذا استطاع ان يفض غلاف الاستعارات و الرموز الفنية فى العمل الأدبى و يضع يديه على المعنى العميق و الهدف البعيد الذى تشير إليه الكلمات . وقد حاول بلوخ ان يفض هذا الغلاف عن عملين كبيرين ليكشف عن بعد الأمل فى كليهما ، وهما الكوميديا الإلهية لشاعر ايطاليا الكبير دانتى (١٢٦٥ - ١٣٢١) وفاوست لشاعر المانيا الأكبر جوته . ولم يكن اختيار بلوخ لهذين الشاعرين اختيارا عشوائيا ، بل لأن كلا منهما قدم ملحمة أدبية يوتوبية تختلف عند احدهما عنها عند الأخر اختلاف الضد عن ضده .

كانت الكوميديا الإلهية صدى لمؤثرين كبيرين ، فقد وقع دانتى من ناحية تحت تأثير جغرافيا بطليموس فجاءت يوتوبيا مكانية و مطابقة لمركزية الأرض

، كما كانت الكوميديا الإلهية من ناحية أخرى تعبيرا شعريا عن فلسفة توما الاكوينى التى قدمت يوتوبيا تراتبية بمستويات الوجود الاجتماعية وقامت على المجتمع الاقطاعى . وقد رسم دانتى صورا خيالية لفردوس سماوى فى شكل رمزى هو الوردة . لكن يجب أن لا تفهم الوردة بالمعنى الدنيوى المعروف ، لأنها رمز مكانى للكمال . وهى تشبيه أُستعمل فى عصر دانتى كرمز للسماء يوحى بالشكل الدائرى الذى كان يعد منذ عهد الأغريق أكمل الاشكال . وقد نشر بيترو دا مورا pietro da Mora كاردينال capua ، رسالة عن الوردة الكاملة بمراحلها الثلاث ، مرحلة جوقة الشهداء ، ومرحلة عذراء العذترى و مرحلة المسيح وسيط الإله و البشر [١] . وقد جاءت رمزية الكوميديا الإلهية فى ثلاثة أقسام رئيسية تتفق مع هذه المراحل الجحيم ، المطهر ، الجنة ، فكانت الوردة أو الدائرة هى الإطار لعمل دانتى. ولم تقدم يوتوبياه جنة فى السماء فقط ، بل أشارت إلى الجنة الأرضية التى ليست سوى مكان لعبور الأرواح الصالحة إلى الجنة السماوية. وظلت سماء دانتى سماء كاثوليكية، رمزا للسكون المركزى الأبدى الثابت، وكأن هذه السماء لا تتضمن أى هدف على الاطلاق، أو على الاصح لا تتضمن إلا هدفا واحدا هو التعبير عن كمال الوجود فى ذاته ومن أجل ذاته. إن المكان أو الفضاء عند دانتى فى يوتوبياه السماوية يعكس فى تجليه الأسمى فلك الشمس ولكنه يعبر عن نفسه فى شكل رمزى خاص وغير فلكى بالمرة. فحيثما توجد وردة السماء يكون النور الخالص كما تقول هذه الآبيات:

(١) ربما تتوهج شمس الظهيرة وهى بعيدة عنا بستة آلاف ميل ،

وتكاد تأخذ الدنيا تميل بظلها إلى مهادها المستوى،

(٤) حينما تأخذ فى التحول ساحة السماء التى تعلو من فوقنا شاهقة،

حتى تحتجب بعض النجوم عن الرؤية فى هذه الآفاق ،

(٣٧) استأنفت بهمة الدليل المقدام وصوته : "لقد خرجنا من أعظم

الدوائر إلى السماء التى هى النور الخالص :

---

(١) Bloch: p. of H. V II. p. 822.

(٤٠) انه نور روحانى مفعم بالمحبة ، بمحبة الخير الحق الملئ

بالبهجة ، بالبهجة التى تسمو على العذوبة .

(٤٦) وكبرق خاطف يزيغ من قوى الإبصار، حتى ليحرم العينين

من قدرتهما على رؤية اكثر الأجسام ضياء ،[١]

نخلص من هذا الى أن يوتوبيا دانتى هى نوع من اليوتوبيا المكانية التى تنتهى فيها كل الأشكال بالدائرة المكتملة، أى أنها يوتوبيا وصلت لنهايتها وليس لها مستقبل . وعلى الرغم من ذلك فحتى عالم الجحيم الذى كتب على بابه " أيها الداخلون اطرحوا عنكم كل أمل" [٢] ، هذا العالم الأبدى السكونى الذى يستمر فيه العذاب إلى الأبد قد لا يخلو من أمل، لقد استسلم الملعونون لمصيرهم وفقدوا كل احساس بالرغبة أو الندم فقد تصالحوا مع قدرهم وسلموا بالعناية الإلهية ورضوا بالعقاب الإلهى. ومن هنا تأتى عبارة هيجل الجريئة التى تصدق على دانتى : "حتى الملعونين فى جحيم دانتى لا يزال لهم حظهم من النعمة الأبدية لقد كتبت على ابواب الجحيم عبارة " أنا باق الى الأبد " ، فالملعونون قد فقدوا كل احساس بالألم أو الندم ، وهم لا يتكلمون عن مايقاسونه من عذاب لكنهم يتذكرون فقط أفكارهم وأعمالهم فى الدنيا دون ان يشكوا من شئ أو يشتاقوا إلى شئ"[٣].

أما عن فاوست جوته فقد سبق الحديث عن أبعاده اليوتوبية فى الجزء الخاص باللحظة الممتلئة، وتجنبا للتكرار سنذكر فقط النقاط التى تخدم المقاونة مع دانتى. وقد نشأت يوتوبيا فاوست – على العكس من يوتوبيا دانتى – فى جو بروتستانتى، لا كاثوليكى، وخلفيتها الاجتماعية مجتمع رأسمالى، لا أقطاعى، وقد قدم جوته كذلك صورا خيالية للسماء، إلا أن سماء فاوست ليست فى السماء المتعالية التى وجدناها عند دانتى، بل هى سماء منظور إليها من العالم

---

(١) دانتى، أليجيرى : الكوميديا الالهية (٣ الفردوس) . ترجمة حسن عثمان .القاهرة ، دار المعارف ؛ ١٩٦٩ الانشودة الثلاثون، الابيات على التوالى : ١ ، ٤ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٦ – ص ٥٠٧ – ٥٠٨.

(٢) دانتى ، أليجيرى : الكوميديا الالهية (١ الجحيم) . المرجع السابق صدر الجزء الأول منه عام ١٩٥٩. الانشودة الثالثة . البيت رقم ٧ ، ص ١٠٣ .

(٣) ورد نص هيجل فى Bloch, p. of H. V. ll. P. 824.

الأرضى، أى أنها ما زالت فى هذا العالم. وإذا كان إطار كوميديا دانتى هو الدائرة، فان إطار فاوست جوته هى السماء المتعالية التى ترتفع فى تصاعد لا نهائى إلى السماء، حيث الهدف البعيد الذى تسعى الذات سعيا دئوبا للوصول إليه، على العكس من سماء دانتى الخاوية من الهدف. ويمكن القول أن يوتوبيا جوته متحركة، أى أنه كلما تحقق فيها هدف تولد آخر ليبتعد إلى مسافة لا نهائية حتى تسعى الذات مرة أخرى وراءه من أجل أن يتحقق، بحيث يوجد فى فاوست الوعى بمضمون الهدف الذى لم يتحقق بعد. وإذا لم يكن الفن - كما يقول مالرو- سوى انتقال من دائرة القدر إلى دائرة الوعى والحرية، فإن هذا على خلاف يوتوبيا دانتى التى تؤمن بالهدف القادر على التحقق النهائى. والنتيجة التى أراد بلوخ ان ينتهى إليها هى أن يوتوبيا دانتى مكانية ساكنة تنشد الراحة السماوية وتهدف للوصول للنهاية التى توقف عندها الزمان ولم يبق من أبعاده سوى بعد الماضى الأزلى، بحيث يمكن القول أنها يوتوبيا مغلقة لا تسمح بالصعود، ومثلها الأعلى هو الوردة أو الدائرة رمز الكمال المتحقق بالفعل. أما يوتوبيا فاوست جوته فهى زمانية متحركة، تنبض بالوعى الحى وتبذل الجهد الإرادى لمقاومة العالم الواقعى غير المكتمل. انها تؤمن بلا نهائية الهدف المتجدد دوما، وتصعد معه إلى الجبال العالية الممتدة فى الأفق الأزرق، فى يوتوبيا دانتى ينتهى اللغز إلى الحل الموجود، أما فى يوتوبيا جوته فإن الحل هو اللغز الباقى(١).

وشهد العصر الحديث تطورا كبيرا فى التفكير اليوتوبى فظهر عدد وفير من الأعمال الفنية التى اتخذت شكلا يوتوبيا اكثر صراحة ووضوحا ، وتجلت أشكال يوتوبية جديدة فى صورة أعمال روائية أدبية وأخرى علمية وهى المعروفة باسم روايات الخيال العلمى، والأعمال التى وضعها أدباء فى شكل روائى ويمكن وصف بعضها بأنها يوتوبيات والبعض الآخر بوصفه يوتوبيات - مضادة. ومن هؤلاء الأدباء كان كارليل Carlyle (١٧٩٥ - ١٨٨١) الذى وقف معارضا للعالم الصناعى والنزعة الرأسمالية والليبرالية على السواء وتعاطف مع ضحايا العصر الصناعى معتبرا إياه جذر الشر ومؤيدا للنزعة الفردية والبطولية التى عرفت عنه. فالفكرة الأساسية عنده هى أن الفرد البطل

(١) انظر تفاصيل المقارنة فى Ibid: p. 820-827.

هو صانع التاريخ. وقد صور فى رواياته بؤس الطبقة العاملة الإنجليزية وقبح عصرها الصناعى، ذلك العصر الذى تمثل الثورة الفرنسية انطلاقة له. ولكنه لم يقف عند سلبيات هذه الثورة كغيره من الكتاب، وانما أدرك أيضا إيجابياتها وانتصارها على السلطة البالية الفاسدة. وقد دعا كارليل إلى فكرة " الزعيم الصناعى" أى إلى حكم الفرد البطل حكما مطلقا مستنيرا، وان كان سان سيمون قد سبقه فى الدعوة لسيطرة رجال الصناعة على حكم الدولة. وإذا كان هذا شيئا مقبولا فى تلك الأيام نظرا لضعف الطبقة العاملة فى عصر سان سيمون، فكيف يكون ذلك مقبولا فى أيام كارليل، وهو الذى عاش وشهد الصراع الاشتراكى والوعى البروليتارى فى منتصف القرن التاسع عشر ؟.

لقد ظلت كلمة يوتوبى مرادفة لكلمة اشتراكى حتى أواخر القرن التاسع عشر، الأمر الذى أدى إلى زيادة تأثير الأفكار اليوتوبية على الحياة السياسية والاقتصادية كما تجلى هذا فى يوتوبيا " التطلع للوراء" لإدوارد بيلامى (١٨٥٠ - ١٨٩٨) وهى نظرة إلى المستقبل من خلال رواية أدبية تم تنويم بطلها تنويما مغناطيسيا ليستيقظ عام ٢٠٠٠ فى ولاية بوسطن الأمريكية ليجد دولة مثالية لا يتم التعامل فيها بالنقود بل بالبضائع التى توزع بالبطاقات. وهى دولة تسودها المساواة فى الربح بين كل المواطنين الذين لا يتنافسون على الأجور بل على خدمة الدولة. لقد رسم بيلامى ملامح اشتراكية تحولت من تجمعات صغيرة إلى مجتمع واحد كبير لتكون يوتوبيا مركزية [1]. واعتمدت الحركات الاشتراكية فى الولايات المتحدة الأمريكية على هذه اليوتوبيا، كما كان لها رد فعل مضاد فى اليوتوبيات الأوربية.

وإذا كان بيلامى قد صور الدولة عام ٢٠٠٠، فان وليم موريس (١٨٣٤-١٨٩٦) رسم ملامح مدينته المثالية بعد عام ألفين فكتب روايته " أنباء من لا مكان " التى صور فيها أحلام الانسانية وأمانيها، وقدم نموذجا غير مألوف من اشتراكية يمكن أن نطلق عليها وصف الاشتراكية الشعبية. ولم يقف موريس - باعتباره فنانا وصاحب حرفة يدوية - ضد يوتوبيا بيلامى فقط بل عارض أيضا كل اليوتوبيات الآلية أو الميكانيكية، وقدم نظرة جديدة للعمل

---

(١) Bloch: p. of H. Vll. p. 612-613.

بوصفه متعة : " لقد بثثنا فى العمل لذة تغرى الناس به، وليس ذلك بعجيب، إذ الفنان الحق يستمتع بما يؤديه، وعمالنا يأخذون العمل على أنه فن جميل، كل يختار ما يستمتع به " [1] ولا شك ان هذا تطور فى فكرة العمل، ولكن العمل المقصود هنا هو الحرفة الفنية وليس العمل الصناعى الذى يقتل الجمال ويعوق سعادة الجنس البشرى الذى تنبأ موريس بأنه سيثور عليه ثورة تدمر المصانع وتقضى على النزعة الصناعية غير الطبيعية من وجهة نظره، فتموت الرأسمالية و معها كل بلاء المدنية وتعود الحرف المهنية مرة أخرى.

وتوالت أحلام اليوتوبيين فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، وتنوعت ما بين يوتوبيات علمية تفاءلت بالمستقبل ورأت إمكانية التغلب على المرض والموت والفقر والجهل والفوضى بأساليب علمية حديثة ومتطورة، وبين أخرى تصور اليوتوبيات – المضادة التى رسمت صورة قاتمة للمستقبل وتنبأت بكوارث التقدم العلمى وتدمير البيئة بتأثير عوامل التلوث، إبادة البشرية بفعل اسلحة الدمار الشامل، من أشهر هذه اليوتوبيات " العالم الطريف الشجاع" للكاتب الانجليزى هكسلى (١٨٩٤ – ١٩١٩) الثائر على عالم التقنية وعلى ازدياد نفوذ العلم فى الحياة. وفى هذه الرواية يتخيل أن الانسان سوف يتناسل فى المستقبل لا عن طريق الحب والتقاء الرجل بالمرأة، ولكن عن طريق العلم وتكوين الأطفال بطريقة علمية داخل القوارير[2]. وهكذا يصور لنا هكسلى العلم فى صورة تشمئز منها النفوس وتقشعر الأبدان، ويعبر عن خوفه من سيطرة العلم على حياة الناس، بتصوير مدينة العلماء الفاضلة بكل ما فيها من مساوئ، ورأى فى عالم التقنية الجديد – عالم العقاقير والالآت الذى انتفت منه العاطفة والشعر والدين والجمال : " فى هذا العالم الجديد كل شئ آلى، وكل شئ مرسوم أو محفوظ فى قارورة، والصفة الانسانية تكاد تنعدم"[3].

---

(١) موريس ، وليم : أنباء من لا مكان . ترجمة د. زكى نجيب محمود فى كتاب" أرض الأحلام". القاهرة، دار الهلال ١٩٧٧، ص١١٦.

(٢) أثبت التقدم العلمى الهائل فى القرن العشرين صدق يوتوبيا هكسلى، فتوصل الى انجاب الاطفال فى القوارير وهو ما يسمى فى عصرنا بأطفال الانابيب.

(٣) هكسلى، أولدس : العالم الطريف الشجاع . ترجمة محمود محمود . القاهرة، دار الكاتب المصرى، ط١ ، ١٩٤٧، من مقدمة المترجم ص ى – ل .

وكتب صمويل بتلر أيضا " إرون " أى البلد الذى لا وجود لـه. وإرون هـى قلب لكلمة No Where . والكتاب تهكم مرير علـى نظـام المجتمـع ورجـال الديـن وعلى العلم وأصحابه. وما كتبـه بتلر عـن الالآت هـو تهكم لاذع علـى نظريـة دارون، إذ يحاول أن يطبق أصول نظرية دارون فى التطـور علـى الالآت، فـلا يرى من المستحيل أن تتطور الآلة وتسبق الانسان فـى تنـازع البقـاء كمـا سبق الانسـان صنـوف الحيـوان، وهـو بذلك يريـد أن يؤيـد وجهـة نظـره بـأن أسـاس التطور هو محاولة الوصـول إلـى غايـة معينـة وليس الصدفـة البحتـة كمـا قـال دارون .[1] يقول بتـلر : " إمـا ان نعترف بـأن للأشـياء إدراكـا، وبذلـك نعـترف ضمنـا آن الـلالآت إدراكـا لا نفهمـه، وإمـا أن نقـول ان الانســان وحـده يتمتـع بالإدراك ولكنه هبط من أصول لا إدراك لها فتكون النتيجة المنطقيـة أن تتطـور الالآت إلى شئ جديد له فوق مـا للانسـان مـن إدراك وفكـر. واذن فيـا بنـى آدم سـارعوا بتحطيم الالآت خشية أن تسبقكم بعد قليل فـى مضمـار الحيـاة (..) انـى لأرى الانسان يعمل بنفسه على خلق خلفه فى سيادة الأرض ! انه ما يفتأ يزيـد من دقة الآلة ونظامها وقوتها، ولست أشك فى أن الأمر سينتهى بالآلة إلى ذكـاء خارق وعندئذ تعلو فى سلم الكائنات وتسود " [2].

ان اليوتوبيات – المضادة التى بدأت فى الظهور فـى أواخـر القـرن التاسـع عشر وأوائل القرن العشرين وقفت فى المقام الأول ضـد التقدم العلمـى والتقنـى وكشفت ما يمكن أن ينتج عنه من أهوال وبشاعة. وقد ظلت الشيوعية هدفا لكـل اليوتوبيات السابقة إلى أن ظهرت رواية " العالم سنة ١٩٨٤" لجـورج أورول[3] (١٩٠٣ – ١٩٥٠) التى تصور نظام الحزب الشيوعى وما يجـرى داخلـه. وقـد كشفت هذه الرواية عما يحـدث فـى المجتمعـات الاشـتراكية مـن دعـاوى حزبيـة رتيبة، شملت كل شئ وتدخلت فى كل شئ.. دعاوى قضـت علـى أولـى مبـادئ الحرية، كما قضت بجرة قلـم علـى المـاضى والحـاضر والمستقبل لأن الحـزب

---

(١) زكى نجيب محمود : أرض الأحلام . ص ٦٨.

(٢) بتلر ، صمويل : ارون . ترجمة د. زكى نجيب محمود فى المرجع السابق ص ٩٣ – ٩٤.

(٣) كاتب وروائى انجليزى، سافر عام ١٩٣٦ إلى اسبانيا حيث اشترك فـى الحرب الأهلية ورأى نظائع وأهـوال الاحزاب السياسية اليسارية، فعاد بعدها يحذر الأجيال القادمة من طغيانها ومن مستقبل مظلـم تعده المذاهـب اليسارية للعالم.

يهيمن على كل شئ .. حتى على مجرد تفكير الانسان. وقد استعان الكاتب بقوى شيطانية وبجهاز استطلاع دقيق مخيف أطلق عليه اسم " بوليس الفكر" يستشف افكار الناس حتى فى خلوتهم، وعاشت الطبقة العاملة فى هلع وفزع.. الكل يرقب ويتلصص، حتى الطفل يرقب والديه ليشى بهما.[١] والكتاب يصف الصورة القاتمة- التى كانت تتمثل فى ذهن المؤلف - لنظام الحزب الاشتراكى وما يجرى داخله من أعمال الارهاب والتعذيب والتسلط : " ان السلطة ليست وسيلة ولكنها غاية، والانسان لا يمكن أن ينشئ ديكتاتورية لحماية ثورة، وإنما يثير الانسان ثورة لإنشاء ديكتاتورية، [٢] إن الهدف من الاضطهاد هو الاضطهاد، والهدف من التعذيب هو التعذيب، ومن ثم فان الهدف من السلطة هو السلطة " [٣] كما يقول أورول أيضا على لسان أوبرين - إحدى شخصيات روايته إن السلطة هى ممارسة السلطة فوق بنى الانسان، فوق أجسامهم بل وفوق عقولهم قبل كل شئ "[٤] ولا شك أن الاهوال التى رسمها المؤلف لنظم الحكم الشمولية كان أغلبها صحيحا، وهذا ما كشفت عنه الأحداث الأخيرة بعد انهيار الحكم الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى وأوربا الشرقية.

بعد أن كشف بلوخ النقاب عما فى اليوتوبيات التاريخية من أمل وتأرجح بعضها بين السكون والحركة، وانغلاق بعضها على الماضى، وانفتاح البعض الآخر على المستقبل، اكتفى من يوتوبيات القرن التاسع عشر، والقرن العشرين على السواء بتلك اليوتوبيات التى كتبها أصحابها فى شكل أعمال أدبية روائية ترسم ملامح مجتمعات اشتراكية مثالية، مما يوحى بطبيعة الحال بتفضيله لذلك النوع من اليوتوبيا التى قامت على أسس اشتراكية. وربما يبدو هذا متسقا ومتمشيا مع إيمانه - حتى آخر لحظات حياته - بالنزعة الماركسية التى وجد فيها وحدها الحل الذى ينهى كل الظروف التى سببت شقاء الانسان وبؤسه.

---

(١) أورول ، جورج : العالم سنة ١٩٨٤ ، ترجمة شفيق أسعد فريد وعبد الحميد محبوب ، راجعه عبد الرحيم رسوان - القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٦، من مقدمة المراجع ص ٩ - ١٠.

(٢) المرجع السابق : ص ٣٤٨.

(٣) المرجع السابق : ص ٣٤٨ .

(٤) المرجع السابق : ص ٣٥٢ .

وربما كان هذا الهدف نفسه هو ما جعله يهمل أو يتجاهل نوعا آخر من اليوتوبيات التى صنفت تحت اسم اليوتوبيا – المضادة، وهى تلك التى تعرضت بالسخرية حينا وبالتحليل حينا آخر لمساوئ النظم الاشتراكية (أورويل ـ١٩٨٤)، أو لمخاطر التطبيقات غير الانسانية لمنجزات العلم والتقنية (هكسلى ـ عالم طريف شجاع). وعلى الرغم من خطورة العديد من المساوئ التى وردت فى هذه اليوتوبيات المضادة، وعلى الرغم من ان بلوخ نفسه عاصر العديد من مفاسد تلك الأنظمة وعاش تجربتها المريرة، وعلى الرغم من ايمانه باللاحتمية التاريخية التى تتفق مع نسقه الجدلى المفتوح وتتعارض تعارضا أساسيا مع الفكرة الماركسية عن حتمية التطور التاريخى، على الرغم من كل هذا فقد ظل ايمانه بالماركسية الانسانية باقيا، وسيطر عليه حتى النهاية حلمه بمجتمع شيوعى إنسانى، مما جعله ينسى أو يتناسى عن عمد تلك اليوتوبيات – المضادة.

الفصل السادس

تجليات الأمل فى اليوتوبيات الاجتماعية

عبرت اليوتوبيات الاجتماعية طوال تاريخها عن أمل البشرية فى حياة أفضل ،ورسمت صورا لمجتمعات خيالية مثالية. وقد كان من الطبيعى أن تتوجه كل اليوتوبيات على اختلافها إلى السعادة الاجتماعية غير المحدودة ، و الوصول إلى المجتمع العادل الذى يتحقق فيه الإخاء و المساواة بين البشر كافة، و يختفى فيه الفقر و العوز و الحاجة .ورأى معظم اليوتوبيين أن مثل هذا المجتمع لابد أن يكون فى جزر بعيدة نائية وربما تكون خارج التاريخ ،مما يؤكد أن مجتمعاتهم القائمة بالفعل لا تصلح أن تكون مجتمعات نموذجية أو يوتوبية. ومن ثم بحثوا عن أماكن جديدة لم تطأها قدم إنسان من قبل ،أو ربما تكون غير موجودة على خريطة الواقع بل من صنع خيالاتهم. وحقيقة الأمر أن مثل هذه اليوتوبيات–التى تبدو للوهلة الأولى غير تاريخية و خارج المكان و الزمان– لم تبتعد عن واقع مجتمعاتها بخطوات كبيرة، بل من الممكن وضع لوحة زمنية لها تلقى الضوء على علاقتها الوثيقة بعصرها، و تبين أنها نشأت من تناقضاته كما استشرفت العصر التالى له الذى ستحل فيه هذه التناقضات. هكذا كانت يوتوبيا توماس مور متطابقة فى أقسامها غير الشيوعية مع الشكل البرلمانى للسياسة الداخلية الإنجليزية، كما أن يوتوبيا كامبانيلا تتطابق مع النظام المؤيد للاستبداد الذى ساد أوربا فى ذلك الحين. مثل هذه الملاحظات تكشف عن أن الحلم الذى يميز كل يوتوبيا يتضمن اتجاه العصر ويتجاوزه إلى عصر آخر. أضف إلى هذا أن الإمكانات التى تعبر عنها هذه اليوتوبيات هى إمكانات تاريخية، وحتى الجديد الذى تستشرفه هو أيضا تاريخى. فالجديد فى جمهورية أفلاطون يختلف عن الجديد فى يوتوبيامور الليبرالية و هكذا.. والشئ الثابت الوحيد هو العنصر اليوتوبى الذى يميز كل يوتوبيا على حدة، وإذا كان هذا العنصر الثابت يتغير تاريخيا واجتماعيا، فإنه ليس ساكنا كإمكانات ليبنتر الخالدة، بل ينطوى على إمكانات تتحرك فى التاريخ و تتطور تطورا اجتماعيا، وحتى إذا كانت هذه الإمكانات لا تظهر بشكل عينى، إلا أنها تظل تجليات للأمل وللامانى الإنسانية. ويظل الأمل هو الهدف من عرض هذه اليوتوبيات فى مراحلها المختلفة من قديمة ووسيطة و حديثة.

أولا : يوتوبيات العصور القديمة و الوسيطة :

بدأت الأشكال الأولى لليوتوبيات الاجتماعية منذ عهد سحيق فى القدم، منذ أقام الإنسان فى جماعات و عشائر صغيرة وعرف الاستقرار. وعبرت اليوتوبيات الأولى عن الذكريات الشعبية السارة والحزينة التى سجلتها حكايات الشعوب و الحضارات المختلفة، وانعكست عليها الصورة المضادة لحياة اجتماعية تسودها الحروب و الصراعات وتزايد عدد السكان فى العصر الحديدى الذى وضعت فيه نظم التحكم الدينية و العقلية مع تأسيس المدن القديمة[1] . وقد قدمت الحضارة اليونانية مجموعة من الأفكار و التصورات لنظم مثالية كان أهم ما يميزها هو النظرة إلى الوراء بشوق و حنين لعصر ذهبى مضى و لن يعود. و نجد إرهاصات هذا التفكير عند الحكماء السبعة الذين نشدوا سعادة الإنسان فى التوسط و الاعتدال و الفضيلة لا فى الغطرسة و التملك. كما نجده عند أصحاب مذهب اللذة الذين وجدوا أن السعادة قاسم مشترك بين البشر جميعا، وأن اللذة و المتعة هى التى تميز الإنسان و ترفعه عن مستوى الحيوان. و كان أرسطيبوس على رأسً القائلين بمذهب اللذة، فذهب إلى القول بأن الاستمتاع هو الحالة البشرية الطبيعية. ونلمس هذا العنصر اليوتوبى أيضا عند أرسطو فانيس فى مسرحية "الطيور" حيث توجد الصور المفعمة بالأمانى و الحنين للعصر الذهبى التى صورها المؤلف فى شكل كوميدى :

سوف لا يموت الإنسان من الحاجة بعد الآن

لان كل شئ ملك لكل فرد

. الخبز و الكعك ،و اللحم المملح

و النبيذ و الحبوب و العدس[2]

---

(1) merson, L. Roger : Dictionary of the history of ideas. Studies of selected pivotal ideas . Edit by philip p. Wiener Article utopia . New York. Charles scribner's suns. 1973.p. 459

(2) Bloch: P.of H. Vll p. 48.

كذلك صور الشاعر هيزيودوس-ولد حوالى ٧٠٠ .م - العصر الذهبى فيما تبقى من أشعاره عن الحنين الشديد لحالة الطبيعة الأولى التى يسودها الحب و المساواة و الخير بين الناس جميعا.

أما عن جمهورية أفلاطون التى كتبت بين عامى ٣٧٠-٣٦٠ قبل الميلاد كما سنرى بالتفصيل فيما بعد - فهى تعد أول عمل يوتوبى يقدم نظاماً اجتماعيا مثاليا بكل تفاصيل بنائه و مؤسساته. و مع أنه ليس أول نظام تخيله الأغريق- فقد سبقته إرهاصات كثيرة-إلا أنه ظهر فى وقت تفكك المدينة اليونانية و اشتباك مدن الإغريق فى صراعات دامية كان من أعنفها و أطولها الحرب بين أثينا و اسبرطه. لذلك حاول أفلاطون أن يقدم نموذجا معقولا لنظام اجتماعى صالح ودائم يؤكد للمواطنين الصالحين أن السعى للحياة الفاضلة و العادلة يثاب عليه فى الدنيا و الآخرة على السواء :"و بهذا يتحقق لنا السعادة لا على هذه الأرض و حدها، بل أيضا فى تلك الرحلة التى تدوم ألف سنة". [1] وقد أراد أفلاطون تأسيس مدينة فاضلة على نمط اسبرطه التى كانت هى نموذجه التاريخى ببنائها الصارم و طبقاتها الاجتماعية المغلقة.و

كانت اسبرطه تناظر أثينا فى شهرتها بالفكر اليوتوبى، و كما أسس أفلاطون مدينته المثالية فى أثنيا، كتب المؤرخ اليونانى بلوتارك (من حوالى ٤٥ -١٢٠م) فى القرن الأول بعد الميلاد حياة ليكورجوس المشرع الإسبرطى الذى رفعه أهل مدينته إلى مصاف الآلهة فيما بعد. فعندما أراد إدارة شئون اسبرطه سافر إلى كريت وآسيا و مصر ليكتسب معرفة و خبرة سياسية على أساس علمى. و ساعده مواطنوه الساخطون على حكم الملوك فساندوا تشريعاته. و لم يكن ليكورجوس يهدف إلى تغيير جزئى أو تعديل للقوانين، إذ رأى ضرورة تفجير ثورة شاملة و البدء فى تشكيل حكومى جديد، ولهذا كون بالفعل مجموعة من ثلاثين مواطنا مدججين بالسلاح لحفظ النظام فى الأسواق العامة وإثارة الرعب فى نفوس معارضيه. كما شكل مجلسا للشيوخ من ثلاثين عضوا و له سلطة متساوية مع سلطة الملوك. و من بين أكثر الرجال خلقا و فضلا تتم

(١) أفلاطون:الجمهورية.ترجمة د.فؤاد زكريا.مراجعة د.محمد سليم سالم القاهرة،دار الكاتب العربى للطباعة و النشر،١٩٦٨.الكتاب العاشر(٦٢٠)،ص ٣٩٥.

الترقية للمناصب العليا بالانتخاب المباشر من الشعب، كما يقوم مجلس الشيوخ بالتوسط لحفظ توازن السلطة المتأرجحة بين الاستبداد تارة و الحكم الجمهوري تارة أخرى.(١)

ركز ليكورجوس انتباهه على المشاكل الاجتماعية عندما اصطدم بعدم المساواة بين الغنى و الفقير، فقرر إعادة توزيع الأرض. لكن الحقيقة أن مشكلة عدم المساواة فى توزيع الثروة لم تؤرقه لأسباب إنسانية بل لأسباب سياسية بحته، وذلك لاعتقاده أن الملكية تؤثر تأثيرا سيئا على الرجل الغنى، وان إعادة توزيعها تحفظ للدولة توازنها. ولنفس السبب لم يقم بإلغاء الملكية أو نظام الطبقات أو العبيد،وإنما اكتفى بإيجاد برجوازية صغيرة أو طبقة رأسمالية وسطى تستطيع– فى رأيه – أن تخلق جسدا متجانسا للدولة.(٢)

١) جمهورية أفلاطون :

أعجب أفلاطون بنظام التربية و التدريب العسكرى الصارم فى أسبرطه فاتخذه نموذجا لمدينته الفاضلة التى تنشد السعادة القصوى للعصر الذهبى. وجاءت جمهوريته بمثابة نظام اسبرطى كامل فى ثوب يوتوبى، بحيث لا تختلف عن هذا النظام إلا بفكرة الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم، أى أنها قائمة على بناء عقلى يحتفظ بنزعة أرستقراطية إسبرطية.

أقام أفلاطون مدينته الفاضلة على أساس نظرية مشهورة فى العدالة صدر بها الكتاب الأول من الجمهورية. و تقوم هذه النظرية على أن لكل فرد وظيفة محددة يصلح لها وفقا لطبيعته ولا يصلح لغيرها، ولهذا يقدم على لسان المتحاورين تعريفات عديدة للعدالة يجملها فى النهاية بقوله على لسان سقراط:"إن وظيفة الشئ هى ما يؤديه هذا الشئ وحده، على أفضل نحو ممكن.(٣)ثم يعود فى الكتاب الرابع ليقول: "إن العدالة تتحقق فى الدولة إذا ما

(١) Berneri,Marie Louise: Journey through Utopia,Foreword by Gerorge Woodcock. New York, Schocken Books,1971. p.34.

(٢) Ibid: P. 35.

(٣) أفلاطون : الجمهورية.الترجمة العربية.الكتاب الأول(٣٥٣)ص٣٨.

قامت كل طبقة من الطبقات التي تكونها بما يتعين عليها أداؤه.[1] وبذلك تكون نظريته فى العدالة قد اعتمدت على فكرة تقسيم المجتمع إلى طبقات، بحيث يصبح العدل هو التزام كل طبقة بما أوكلت إليها الطبيعة من أعمال بغير تدخل فى شئون الطبقات الأخرى.

وللمدينة ثلاث وظائف هى الإدارة و الدفاع و الإنتاج، وهذه الوظائف تقابل قوى النفس الثلاث: القوة العاقلة، والقوة الغضبية و القوة الشهوانية. فالوظيفة الأولى للمدينة، وهى الإدارة، يتولاها الحكماء أو الفلاسفة المشرعون الذين يمثلون الطبقة الأولى فى مجتمع المدينة، ويقابلها القوة العاقلة فى النفس التى هى بمثابة الرأس من الجسد، فمكان هذه الملكة الإنسانية هو العقل، وفضيلتها الحكمة. و الوظيفة الثانية وهى الدفاع يتولاها حراس وجنود محاربون أشداء، وهم فى المرتبة الثانية من الترتيب الطبقى للمجتمع ويقابلها القوة الغضبية فى النفس التى هى بمثابة الصدر أو القلب فى الجسد و فضيلتها الشجاعة. أما عن الإنتاج–أى الوظيفة الثالثة–فهو من نصيب الزراع و الصناع و التجار،وهم الطبقة الدنيا من سلم الهرم الاجتماعى و يقابلها فى النفس القوة الشهوية ومكانها البطن والأطراف من الجسد و فضيلتها الطاعة و الامتثال.وأما عن عبيد المدينة فهم يقومون بالأعمال الدنيا فى المجتمع و ليس لهم حق المواطنة.

بذلك قسم أفلاطون طبقات المجتمع تقسيما ثلاثيا،وعزل العامة من الناس عن الشئون السياسية فى جمهوريته.ولتأكيد هذه الطبقية أشاع فى أهل المدنية أكذوبته الشهيرة عن خلط الاله لمعدن بعضهم بالذهب ليؤهلهم للحكم،وخلط بعضهم الآخر بالفضة لتولى الحراسة.والباقى أى العامة بالبرونز:"ان الله الذى فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب.ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، و تركيب الفلاحين و الصناع بالحديد و النحاس.و لما كنتم جميعا قد نبتم من بذرة واحدة،فان أبناءكم على الرغم من أنهم يشبهون آباءهم عادة،قد يأتون أحيانا من الفضة لأبوين من ذهب،أو من الذهب لأبوين من الفضة،و كذلك الحال فى المعادن الأخرى.لهذا عهد الله الى الحكام أولا و قبل كل شئ برعاية الأطفال،وبالعناية الكبرى بالمعدن الذى يدخل فى تركيب

---

(١) المرجع السابق،الكتاب الرابع (٣٤٥)ص١٤١.

نفوسهم.فان دخل فى تركيب أبنائهم عنصر من النحاس أو الحديد، فينبغى الا تأخذهم بهم رحمة،وأن يعاملوا طبيعتهم بما تستحقه،ويدخلوهم فى زمرة الصناع أو العمال، أما اذا أنجب هؤلاء الا خيرون أبناء يمتزج بهم الذهب أو الفضة،فعليهم أن يقدروهم حق قدرهم،ويرفعوهم الى مرتبة الحراس أو المحاربين،اذ ان هناك نبؤة تقول ان الدولة تفنى لو حرسها الحديد و النحاس".(١)
هكذا أقام أفلاطون نظاما للحكم فى مدينته قائما على عدم المساواة بين أفراد جمهوريته التى يرأسها الحاكم الفيلسوف ويحميها طبقة من الحراس الأقوياء،أما الزراع و الصناع فهم الطبقة المنتجة فى المدينة ،و هى أيضا الطبقة المحتقرة لأنها تمتهن المهن اليدوية التى دأبت الحضارة اليونانية على احتقارها.وقد وضع أفلاطون نظاما خاصا لتربية طبقة الحكام و الحراس على نمط التربية العسكرية فى اسبرطة.ويبدأ هذا النظام من الطفولة باختيار الاذكياء و الموهوبين من الأطفال لتتعهدهم المدينة بالتربية البدنية ليشبوا على درجة عالية من القوة الجسمية،ومراقبة ما يصل آذانهم من قصص و حكايات"فأول ما يتعين علينا عمله هو أن نراقب مبتكرى القصص الخيالية،فان كانت صالحة قبلناها, وان كانت فاسدة رفضناها.وعلينا بعد ذلك أن نكلف الأمهات والمرضعات بألا يروين للأطفال الا ما سمحنا به" (٢)و كذلك استبعد افلاطون كل فنون التراجيديا و الشعر:"أعنى تلك التى رواهاهوميروس وهزيود وغيرهما من الشعراء و هم أعظم رواة القصص الكاذب الذى لا يزال شائعا بين الناس"(٣)وقد استبعد فن الشعر بسبب مايرويه عن صراع الآلهة والابطال من روايات تفسد فى رأيه–أى افلاطون–ضمائر حراس المستقبل:"كذلك ينبغى ألا نقول أبدا أن الآلهة تشن الحرب على الآلهة،وأنها تنصب الفخاخ و تحيك المؤامرات بعضها للبعض،فتلك قصص كاذبة يجب ألا تقال لحراس المستقبل اذا ماكنا نريدهم أن ينظروا الى مقاتلة بعضهم بعضا على أنها عار ينبغى تجنبه.وعلينا أن نحذر من رواية معارك العمالقة و الحروب العديدة التى شنها الآلهة والأبطال على أصدقائهم و أقربائهم،أو أن نخلد تلك المعارك فى صورنا و نقوشنا،وانما ينبغى

(١) أفلاطون : الجمهورية.الترجمة العربية الكتاب الثالث (٤١٥)ص١١٥–١١٦.
(٢) المرجع السابق : الكتاب الثانى (٣٧٧) ص ٦٦.
(٣) المرجع السابق : ص٦٦.

أن ننبئهم،اذا أمكن أن نجعلهم يصد قوننا،بأن الصراع والقتال شر وأنه لم يحدث حتى الآن أى صراع بين المواطنين.وهذا ما يتعين على المسنين من الرجال والنساء أن يبدءوا بتلقينه لأطفالهم" (١).

وهكذا يشب الاطفال وقد قويت أبدانهم وتغذت نفوسهم وأرهف حسهم بالفنون الجميلة وأصبحوا فى سن الثامنة عشر مؤهلين لتلقى العلوم العقلية كالحساب و الهندسةوالفلك، وهى العلوم التى تقوم على البرهان لتؤهلهم لدراسة العلوم الفلسفية.وتنتزع من نفوس الحراس كل شهوات الحياة المادية وشواغلها فيحظر عليهم اقتناء الذهب أو الفضة. ويوفر لهم الشعب طعامهم و شرابهم،كما يحظر عليهم تكوين أسرة،فتعقد المدينة للحراس زواجا رسميا كل عام بغرض التناسل.وعندما يبلغ الحراس سن الثلاثين،يتم اختيار من لهم كفاءة فلسفية ليعكفوا على دراسة الفلسفة ومناهجها العلمية،ويتدرجوا فى المناصب الإدارية حتى اذا بلغوا سن الخمسين انصرفوا لتأمل عالم المعقولات الخالصة:الحق والخير والجمال.ويكون لهؤلاء الفلاسفة الحكم المطلق،فاذا كان الحاكم فردا واحدا كانت الملكية أو حكم الفرد،واذا كانت جماعة كان نظام الحكم الارستقراطى.وليس لأحد من البشر الحق فى معارضة هذا الحكم المطلق،إذ لا يتوجب عليهم سوى الطاعة والامتثال.

ان نظام الحكم فى الدولة المثالية عند أفلاطون بمثابة ربط لعلم السياسة بعلم الأخلاق،فأخلاق الطبقة الحاكمة ومدى التزامها بالحكمة و الفضيلة من الأمور التى يتوقف عليها صلاح الدولة أو فسادها.وهذا البناء العقلى للمدينة المثالية يبدأ فى الانهيار من لحظة اختيار الحكام للوقت غير الملائم للزواج،الأمر الذى يترتب عليه انتاج جيل أقل صلاحية.ولو نظرنا إلى اشكال الحكم التى وصفها أفلاطون و كيف تدرجت لعرفنا كيف فعل الفساد فعله وتسبب فى انهيار دولته المثالية.ان أول أشكال الحكم هو:الحكومة الارستقراطية التى يتولاها فرد و تكون حكومة ملكية (موناركية)،أو يتولاها جماعة فتكون حكومة أرستقراطية،وهى التى تفسد عندما تجب الدولة أولادا غير اكفاء نتيجة

---

(١) المرجع السابق : الكتاب الثانى (٣٧٨)ص٦٢.

الخطأ فى اختيار الوقت الملائم للتناسل فينتج جيل يستعيض عن الفضيلة والشرف العسكرى بالمال والثروة٠٠إلى أن تأتى الحكومة الاوليجاركية التى هى "ذلك النوع القائم على الثروة،والذى يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء فى السلطة على الاطلاق"(١)ويدب الفساد فى هذه الحكومة نتيجة لانقسام المجتمع كله الى أغنياء و فقراء :"انه لا مفر لهذه الدولة من أن تفقد وحدتها،وتغدو دولتين لا واحدة:دولة للاغنياء،ودولة للفقراء،وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع" (٢)٠

ويثور الأقوياء من الفقراء على الاغنياء رافعين شعار الحرية و المساواة بين الجميع،و يتم انتخاب الحكام بالاقتراع.وقد يبدو أن هذه هى أفضل أنواع الحكومات حيث تكون السيادة للأغلبية الفقيرة التى شعارها الحرية و المساواة المطلقة فهى-على الأقل بمفهومها فى العصر الحاضر-الأمل المنشود لكل الشعوب.ولكن الديمقراطية فى نظر افلاطون تختلط بالفوضى التى يصبح فيها مفهوم الحرية هو اباحة كل الشهوات:"لأن هذه الحكومة،بفضل الحرية التى تسودها،تشتمل على كل أنواع الدساتير،و يبدوأنه ماعلى المرء اذا كان ينشد نظاما من نظم الحكم إلا أن يتوجه إلى دولة ديمقراطية ليختار منها النظام الذى يروقه:فهى سوق للدساتير يتسنى للمرء فيه أن ينتقى الأنموذج الذى يفضله"(٣)ويترتب على الحرية المرادفة للفوضى أن تنقلب الأمور عندما يبرز أحد دعاة الديمقراطية فيحول الحرية الى نوع من العبودية،أى عندما يتولى الحكم منفردا و يتحول إلى طاغية.و هنا تظهر آخر أنواع الحكومات وهى حكومة الطغاة:"فالتطرف فى الحرية لا يمكن أن يؤدى إلا إلى التطرف فى العبودية سواء فى الفرد أو الدولة (٠٠٠) وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية،أى أن الحرية المتطرفة تولد اكمل وأفظع أنواع الطغيان "(٤)وعندما يبرز أحد الديمقراطيين و يستأثر بالسلطة و تأييد الشعب معا، يسعى لإخضاع الجميع لسلطانه و"اذا ماشك فى أن لبعض

---

(١) المرجع السابق،(٥٥٠)ص٢٩٥٠

(٢) المرجع السابق، (٥٥١)ص٢٩٧٠

(٣) المرجع السابق ، (٥٥٧)ص٣٠٦٠

(٤) المرجع السابق،(٥٦٣)ص٣١٥٠

الناس من حرية التفكير ما يجعلهم يأبون الخضوع لسيطرته،فإنه يجد فى الحرب ذريعة للقضاء عليهم،بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء.لهذة الأسباب كلها كان الطاغية دائما مضطرا إلى اشعال نيران الحرب".[1]وهكذا تنهار الدولة المثلى التى يختفىمنها العدل،و تغيب الفضيلة،و تختنق الحكمة.

تلك هى الملامح الرئيسية لدولة افلاطون المثالية،لأول وأشهر دولة يوتوبية فى تاريخ الفلسفة.ولكن جمهورية افلاطون-شأنها شأن معظم اليوتوبيات قبل القرن الثامن عشر-كانت أبعد ماتكون عن الديمقراطية و عن الطبيعة البشرية.إذ فاقت كل النظم اليوتوبية فى سكونيتها و عدم تاريخيتهاوبعدها عن اليوتوبيا الانسانية[2]،وان بقيت مع ذلك نموذجا لكل اليوتوبيات التى جاءت بعدها.ان افلاطون الذى أقام جمهوريته على نظرية العدالة،قام بإلغاء الحقوق الطبيعية لافراد المجتمع ،هذا من جانب.ومن جانب آخر قصر العدالة على أهل اليونان دون سائر البشر،فحين تنشب الحروب بين أهل اليونان لا ينبغى أن يقتل بعضهم البعض ولا أن تدمر مدنهم،بل ينحصر التدمير و الحرق فى مدن الأعداء من غير اليونان.أضف إلى هذا أن عدالة أفلاطون لا تبيح أن يسترق أهل اليونان بعضهم البعض،بل يقصر الرق على الشعوب الأخرى:"فيما يتعلق بالعبودية،أترى من العدل أن تنزل مدينة يونانية الى مرتبة العبيد؟ أليس علينا أن ننهاهم عن ذلك،على قدر استطاعتنا،حتى بالنسبة إلى بقية الدول،وأن نعودهم احترام الجنس اليوناني؟ (...)وعلى ذلك فلن يكون لنا نحن عبيد أغريق،وسننصح بقية اليونانيين بأن يحذوا حذونا".[3]

وبالعودة الى بلوخ يتبادر إلى الذهن هذا التساؤل:كيف ينظر فيلسوف الأمل إلى مسرى الحلم اليوتوبى فى جمهورية أفلاطون ؟ وما هو الجديد و الممكن الكامن داخلها؟ فى رأية أن الحلم المفعم بالأمانىفى هذ اليوتوبيا هو النظام الاسبرطى العسكرى،كما هو أيضا الحلم باستعادة العصور الخيالية للعصر الذهبى.لذلك تعد فى رأيه من أكثر اليوتوبيات رجعية،لأن النظرة الى الوراء هى

---

(١) المرجع السابق،(٥٦٧)ص٣٢٠.

(٢) Emerson, L. Roger: Dictionary of the history of ideas p.459.

(٣) أفلاطون: المرجع السابق،الكتاب الخامس(٤٦٩)ص١٨٦.

التى تميزها.ومن الطبيعى أن لاتتطلع للجديد ولا تتضمن ممكنا ايجابيا،إذ بقيت أقرب إلى تقرير واقع اجتماعى قائم بالفعل ولم تعبر عن أى قدر من الاحتجاج أو الثورة عليه.أما ما جاء به من مشاعية فهى مقصورة على الطبقات العليا من المجتمع دون غيرها فى ظل دولة كلية أو مملكة عقلية مستقرة.[١]و ربما يعود ذلك الى أن يوتوبيا أفلاطون مغروسة فى واقع عصرها،فهى مشروع لانقاذ المدينة اليونانية التى آلت انقساماتها فى عصره إلى مأزق شديد،بحيث أصبحت الوحدة هى الغاية اليوتوبية التى سيطرت عليه فى الجمهورية.و لم يجد أفلاطون هذه الوحدة الغائية إلا فى العقل،ففيه وحده تنحل التناقضات و تمحى الفروق و النزاعات.لذلك أصبح ما هو اجتماعى وواقعى فى فلسفة افلاطون تابعا لما هو عقلى،وعندما خالف الناس تقاليد العقل حلت حركة الفساد محل السكون الخارجى و السكينة الداخلية،كما حل الانفصام محل الوحدة.[٢]وهكذا اختفى الحلم من جمهورية أفلاطون كما تلاشى الجديد،وعاشت فى دائرة الماضى الذهبى،وكأن مخترع الجدل قد أوقف حركته وتناقضه و تقدمه ليسكنه محطة تاريخية بعينها.

٢) الرواقية والدولة العالمية :

حصر افلاطون جمهوريته المثالية داخل أسوار دولة المدينة اليونانية،وظلت اليوتوبيا ردحا طويلا من الزمن لا تتعدى مدينة أفلاطون،أو جزيرة آمبيلوس[٣]،الى أن جاءت الرواقية التى تعدت قيود الزمان و المكان ووسعت دائرة المدينة فى سبيل دولة عالمية.وكان للرواقية ثلاث مدارس:المدرسة اليونانية القديمة التى أسسها زينون الاكتيومى(٣٣٦-٢٦٤ ق.م) ثم خلفه

---

(١) Bloch: p. of H. VII. p. 484

(٢) عبد العزيز لبيب : الا يطوبيا والا يطوبيات .ص١٢١.

(٣) Iamboulos : وضع " جزيرة الشمس " على شكل رواية تتكون عناصرها الأساسية من الغاء الملكية،و تقسيم العمل و الغاء العبيد،كان لها أثر كبير على يوتوبيات عصر النهضة -بعد ترجمة شذرات منها الى الايطالية والفرنسية -و بخاصة على توماسو كامبانيلا الذى لم يتأثر فقط بعنوانها بل أيضا بمبدأها الاشتراكى الذى يقوم على هيمنة الدولة. c.f. Bloch: p. of H. VII. P. 488-491.

كريسيبوس (٢٨٢-٢٠٤ ق.م) و المدرسة الهلينيستية و يمثلها بوزيدونوس (١٣٥-٥١ ق.م)،ثم المدرسة الرومانية و كان من أعظم شخصياتها سنيكا (٤-٦٥م) وأبيكتيتوس (٥٠-١٣٨م)،وهى المدرسة التى عاصرت معظم أباطرة الرومان و كان لها أثر عظيم على ايديولوجية الامبراطورية الرومانية بحيث أصبحت المدرسة الرواقية ظاهرة تاريخية امتدت ما يقرب من ثلاثة عصور.

كان لفتوحات الاسكندر الاكبر والتوسع الهائل للامبراطورية الرومانية أثره الكبير على اتساع الأفق اليوتوبى للدولة العالمية التى نادى بها الرواقيون،و هى دولة تخطت حدود كل الدول و توسعت فى فكرة النظام الاجتماعى المثالى ليشمل البشرية كلها،فلم يعد الفرد مجرد مواطن داخل أسوار المدينة.وإذا كان أفلاطون قد بدأ من الانسان الكلى،فقد بدأت الرواقية من الموجودات البشرية المتفردة الحرة لتشكيل مجتمع انسانى كبير.لقد قامت اليوتوبيا الرواقية فى الأساس على مذهب أخلاقى هو على النقيض من المذهب الأخلاقى لكل من أفلاطون وأرسطو،"فإن هذين الفيلسوفين أخضعا الفرد للدولة،وأنكرا بذلك حق الانسان فى الحرية الشخصية،ولم يعرفا من روابط الصداقة و العطف إلا ما يكون بين المواطنين من أهل المدينة الواحدة،ولم يعمماصفة الانسانية تعميما تتخطى به حدود المكان والزمان.فجاءت الرواقية للقيام بمهمة أخرى،وحاولوا القضاء على تلك العصبية وخطوا فى هذه السبيل خطوات جديدة،فأحلوا "الانسان"محل" المواطن"[1] ليصبح مواطن-العالم World-Citizen، أى ليس مواطنا فى مدينة أو دولة ما بل وطنه العالم،فى دولة عالمية هدفها وحدة الجنس البشري،فكانت أول يوتوبيا ترفع شعار العالمية .

يقوم المجتمع اليوتوبى الرواقى على أساس عقلى،فالطبيعة قد منحت البَشرَ جميعا-بشكل متساو-ملكة العقل.وبالعقل وحده يستطيع الانسان الحكيم أن يأتى بالأفعال الخيرة،بأن يتوافق مع الطبيعة ويدرك أن إرادته جزء من الإرادة الكليةو،ان عقله جزء من العقل الكلى.لذلك يخضع خضوعا مطلقا للقدر بنفس راضية،وبقناعة أيضا بأن هذا دوره المكتوب له،وما عليه الا أن يؤديه طواعية.لهذا لم يكن لدى الرواقية سبب للثورة على الواقع ولا رغبة فى

(١) عثمان أمين : الفلسفة الرواقية. القاهرة،مكتبة النهضة العربية،١٩٠٩،ص٢٢٢.

تغييره.بل على العكس من ذلك،تقبلة كما هو بسلبية مطلقة.ولم يجد ابكتاتوس- وهو من الشخصيات الرواقية المتأخرة،الذى كان عبدا-لم يجد فى العبودية سببا للثورة على الواقع،كما لم يجدها متناقضة مع فكرة الأخوة الرواقية التىتجمع كل البشر فى وحدة عالمية.ولم تنظر الأخلاق الرواقية للكوارث على أنها شر،بل رأت أنها انفعالات خاطئة.ان اليوتوبيا الرواقية هى اليوتوبيا التى اتجهت الى ما هو كامل بالفعل،أى الى الطبيعة الموجودة والعالم المكتمل مما جعلها غير قادرة علىرؤية متناقضات الواقع .هذا من ناحية،ومن ناحية أخرى اغفلت الظروف الخارجية بل واحتقرتها ودعت إلى التخلص منها بالرجوع إلى الطبيعة.أى أنها كانت دعوة لإقامة دولة عالمية لايتم التعامل فيها بالمال ولا بالقانون ولا بالدستور،كما أنه ليس هناك حاجة لقيام أية مؤسسات ولا محاكم،ولا ضرورة لوجود جنود،لأنه مجتمع اختفت منه الحروب واستغنى عن أية تنظيمات موضوعة،كما استغنى عن التعاملات الاقتصادية ولم تَعُدْ به حاجة إلا الى مجتمع يسوده الانسجام مع غرائز الطبيعة،مجتمع تختفى فيه الفروق الاجتماعية بين الرجل و المرأة،وبين اليونان و البرابرة،والاحرار والعبيد،أى تختفى منه كل الفروق فى الدولة الطبيعية الجديدة [1].

لم يرد الرواقيون لهذه الامبراطورية الواسعة أن تكون قوة سياسية ذات كيان مادى ،بل أرادوها جامعة روحية تقوم قبل كل شئ على وحدة المعرفة والارادة.والحق أن فكرة"الجامعة" هذه لم يكن لها أول أمرها علاقة بالسياسة مطلقا:اذ المدن الانسانية الواقعية تقتضى بين البشر فروقا وضروبا من التفاضل و عدم المساواة،فى حين أن "المدينة الفاضلة "أو "المدينة الإلهية"-فى نظر أصحاب الرواق-انما هى مجتمع تحل فيه الوحدة العقلية محل الوحدة السياسية.[2] وعلى الرغم من ذلك فقد كان للمفهوم اليوتوبى الرواقى تأثير ملهم سواء فى الامبراطورية الرومانية قديما تحت لواء الرواقيين المتأخرين،أو فى عصور لاحقة كما فى النزعة العالمية اليهودية،أو فى المسيحية المبكرة.[3] نخلص من ذلك إلى أن العنصر اليوتوبى فى المجتمع الرواقى لا يكمن فى

---

(١) عثمان أمين : الفلسفة الرواقية . القاهرة ، مكتبة النهضة العربية ،١٩٥٩ ،ص ٢٢٢.

(٢) عثمان أمين : الفلسفة الرواقية .٢٢٣-٢٢٤ .

(٣) Bloch: p. of H. vll. p. 496

مؤسسات سياسية أو اقتصادية أو مشاعية،وإنما يكمن فى دولة-العالم،وهى دولة هدفها اليوتوبى هو إصلاح العالم وليس تغييره.لقد كان هدف اليوتوبيا الرواقية هو الانسجام الكامل مع الإله.ومع الطبيعة،فالهدف الاخلاقى عندهم هو أن يحيا الانسان فى توافق مع الطبيعة الكونية التى هو جزء منها.ان الارادة الانسانية جزء لا يتجزأ من الإرادة الكلية، ولذلك يصبح المجال الانسانى جزء من المجال الكونى و يتشكل من خلاله.

٣) يوتوبيا الكتاب المقدس :

كان للرواقية تأثير كبير على المجتمعات اليهودية و المسيحية المبكرة.فقد قدم الكتاب المقدس ما يمكن أن يعد نموذجا أصيلا للعالمية المسالمة أو الهادئة التى تشكل مركز اليوتوبيا الرواقية.فكيف يمكن تتبع هذا الخط اليوتوبى فى الكتاب المقدس؟ انه يقدم صورة لمجتمعات بشرية نصف شيوعية،ليس بها تقسيم عمل ولا ملكية خاصة.فعندما خرج الشعب اليهودى من مصر عبر الصحراء لم يكن يعرف الملكية الخاصة,وكانت هذه "فترة عرس" لشعب اسرائيل كما سماها النبى ارميا بسبب ما اتسمت به هذه الحقبة الزمنية من براءة اقتصادية.وبعد الاستقرار فى الأرض الموعودة بدأت مرحلة الحياة المدنية،فاحترف اليهود الفنون و التجارة وبدأوا الزراعة،وتطور المجتمع وبدأت التمايزات الطبقية،وباع الدائنون المدينين كعبيد.وقد عبر سفرا الملوك الأول والملوك الثانى عن المجاعة فى تلك المجتمعات،كما عبرا فى الوقت نفسه عما فيها من ثروة ورخاء:"وكان الجوع شديدا فى السامرة"[١]. وفى الجانب الآخر ذكر عن سليمان:"وجعل الملك الفضة فى أورشليم مثل الحجاره[٢].

هكذا انقسم المجتمع إلى طبقتين،وكان هذا الانقسام على المستوى الدينى والاجتماعى على السواء.فمن الناحية الدينية أصبح يهوا-إله الصحراء-هو رب الفقراء من أبناء الناصرة و منهم صموئيل وايليا و يوحنا المعمدان.كما أصبح العجل الذهبى-إله كنعان- هو إله أهل الثروة.و من الناحية الاجتماعية ساد

(١) الملوك الأول : ١٨-٢ (الكتاب المقدس).

(٢) الملوك الأول : ١٠-٢٧ المرجع سابق.

استغلال الأغنياء للفقراء،فنأى النصرانيون (فقراء أهل الناصرة) بأنفسهم عن ثروة كنعان،وظلوا على اخلاصهم لرب الصحراء القديم الذى لا يعرف الملكية الخاصة،وأعلنوا عداءهم لثروة الكنعانيين وإلههم.فالعنصر اليوتوبى فى الكتاب المقدس يبدأ مما يمكن تسميته بنزعة بدائية نصف – شيوعية فى أرض التيه،ثم عداء أهل الناصرة– و من بعدهم أنبياء اسرائيل القدامى– للثروة و الطغيان.وها هو ذا يهوا المنتقم و المدافع عن الشعب ضد من يكدسون الأموال ويستحوذون على ملكية الأرض يقول :"وأعاقب المسكونة على شرها و المنافقين على اثمهم وأبطل تعظم المستكبرين وأضع تجبر العتاه.وأجعل الرجل أعز من الذهب الابريز والانسان أعز من ذهب أوفير"[١] وتميز زمن السعادة فى الكتاب المقدس بتوزيع الثروة التى أصبحت من أجل الكل:"أيها العطاش جميعا هلموا الى المياه والذى ليس له فضة تعالوا اشتروا وكلوا وهلموا اشتروا بلا فضة وبلا ثمن خمرا ولبنا".[٢] وهكذا تتشكل من نصوص اشعياء الأسس اليوتوبية أو مركز اليوتوبيا فى الكتاب المقدس:"من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب.فيقضى بين شعوب كثيرين ينصف لأمم قوية بعيدة فيطبعون سيوفهم سككا ورماحهم مناجل لا ترفع أمة على أمة سيفا ولا يتعلمون الحرب فى ما بعد.بل يجلسون كل واحد تحت كرمته وتحت تينته ولا يكون من يرعب".[٣]

وجاء الرومان للأرض الموعودة ،ولم تأت الوفرة مع المحتلين بل حل الفقر و البؤس،فوقف يوحنا المعمدان مخاطبا عامة الشعب،واعدا إياهم بنهاية شقائهم:"والآن قد وضعت الفأس على أصل الشجر فكل شجرة لا تصنع ثمرا جيدا تقطع وتلقى فى النار"[٤] ثم شاعت أنباء سارة فى تلك الأيام،أنباء عن ثورة اجتماعية و قومية وشيكة الحدوث:"الذى سوف يأتى بعدى" قال يوحنا،"الذى

---

(١) اشعياء : ١٣:١١ و ما بعدها – المرجع السابق.

(٢) اشعياء : ١:٥٥ المرجع السابق.

(٣) اشعياء : ٤:٢ وميخا ٣:٤ وما بعدها . المرجع السابق.

(٤) متى : ١٠:٣ المرجع السابق .

رفشه فى يده وسينقى بيدره و يجمع قمحه إلى المخزن وأما التبـن فيحرقـه بنـار لاتطفأ".[1]ثم كان مجئ المسيح الذى أراد وضـع نهايـة لمعانـاة المعذبين علـى الأرض "نيرى هين وحملى خفيف"،فهو إنسان عهد إليه بتغيير كل شئ علـى الأرض وفى هذا العالم وليس فى عـالم آخـر. ولـم يبشـر المسـيح - كمـا يزعـم القديس بولـس- بمملكـة داخلية أو بعـالم آخــر،وإنمـا أراد مملكـة فـى العـالم الأرضى،كما لم يقل المسيح للفريسين [2]:. هاملكوت الله داخلكم" كما جـاء فـى انجيل لوقا (١٧،٢١) ولكن حقيقة العبارة هى "ملكوت الله بينكم".[3]

و لم يقل المسيح أبدا "مملكتى ليست من هـذا العـالم "[4] فقد حـرف القديـس يوحنا هذه العبارة لا ستعمالها فى البلاط الرومانى.و المسيح نفسه لم يحـاول أن يقول للوالـى الرومـانى مثل هذه العبـارة التـى لا تتفـق- فـى رأى بلـوخ- مـع شجاعة مؤسس الديانة المسيحية،هذا من ناحيـة،ومـن ناحيـة أخـرى كـان هنـاك تعارض شديد فى عصر المسـيح بيـن معـانى كلمـات مثـل "هذا العـالم" و"العـالم الآخر".فلابد أن يفهم الفرق بين المعنيين فهما زمنيا- وقد أتـى هـذا المعنـى مـن العقيدة النجمية فى الشرق القديم- ولذلك يمكننا فهم كلمة" هـذا العـالم" علـى أنهـا مرادفة للعالم الموجود الآن فى الزمن الحـاضر،وأمـا كلمـة "العـالم الآخـر" فهـى مرادفة للعالم الذى سوف يأتى فـى زمـن المسـتقبل "واما من قـال علـى الـروح القدس فلن يغفر له فى هذا العالم ولا فى الآتى "[5] والمقصود مـن هـذه الكلمـات ليس تقسيما جغرافيا يميز هـذا العـالم عن العـالم الآخـر،بـل تقسـيم زمنـى يعنـى وجود هذين العالمين فى نفس الزمن الأرضى الذى ينقسم إلـى الزمـن الحـاضر والزمن الآتى، ومن ثم يكون العالم الآخر هو الأرض اليوتوبية التى تـأتى معهـا

---

(١) متى : ١٢:٣ المرجع السابق .

(٢) الفريسين : طائفة من اليهود على عهد المسيح عرفت بتمسكها بالطقوس والتقوى الكاذبة وهم المتظاهرون بالصلاح.

(٣) Bloch: P. of H. Vll. P. 499.

(٤) يوحنا : ٣٦:١٨ الكتاب المقدس.

(٥) متى :٣٢:١٢ المرجع السابق .

بسماء يوتوبية جديدة:"لانى هأنذا خالق سموات جديدة وأرض جديدة فلا تذكر الأولى ولا تخطر على بال"[1] .

لم يقصد المسيح اذن – فى زعم بلوخ – عالما آخر يأتى بعد الموت،بل قصد عالما سيأتى فى مملكة الحب الأرضية،بعد أن ينهار هذا العالم الفاسد.كانت مملكة هذا العالم بالنسبة له هى مملكة الشيطان:"أنتم من أب هو ابليس"[2] لذلك نجده– وهو الذى دعا إلى الحب والسلام و نبذ القوة المسلحة– يلقى سيفه فى وجه الواقع الظالم:"ماجئت لألقى سلاما بل سيفا"[3]. أما عن رفضه للقوة المسلحة فى موعظة الجبل – حيث كان لمملكة السماء وضع له دلالته– فإن كل عبارة يقول فيها طوبى فى هذه الموعظة لابد أن تفهم فى نطاق أوسع،فالمسيح مفكر ذو رؤية كوارثية،وكان يتوقع الكارثة الكونية فى كل لحظة:"الحق أقول لكم انه لايترك ههنا حجر على حجر لاينقض"[4]ولن يساق المرابون بالسوط خارج المعبد فحسب،بل ستسقط الدولة كلها بفعل الكارثة الكونية كما يصورها انجيل مرقص فى الاصحاح الثالث عشر،وبدون هذه اليوتوبيا لا يمكن أن تفهم موعظة الجبل.انّ هذا الزمن الحاضر و الظالم سيتحطم سريعا،ولكن ليس بفعل الثورة بل بالكارثة الكونية.لذلك لم يهادن المسيح الزمن الحاضر ولم يتحالف مع الواقع الرومانى الذى يرفضه.ورفضه للقوة فى موعظة الجبل لم يكن الا لإيمانه بالثورة الشاملة التى ستأتى بها الكارثة الكونية،فاذا سويت القلعة بالأرض،فان الأمور الاقتصادية أو أى شئ آخر سيكون غير ذى شأن.غير أنه– أى المسيح – لم ينس زمن المستقبل وقوله "مملكتى ليست من هذا العالم" انما يعنى أنها ليست من هذا العالم الرومانى الظالم،بل فى عالم آخر أفضل منه على هذه الأرض [5].

لاشك أن الجماعات الدينية الأولى – اليهودية والمسيحية – قد شاركت فى الملكية،وطلبت الخلاص عن طريق الايمان و الفضل الإلهى.ولاشك أيضا أن

---

(١) اشعياء :٦٥:١٧ المرجع السابق .

(٢) يوحنا: ٨:٤٤ المرجع السابق .

(٣) متى : ١٠:٣٤ المرجع السابق .

(٤) متى : ٢٤:٢ المرجع السابق.

(٥) Bloch: p. of H.Vll. p. 500-501 .

المسيحية الأولى ظهرت كيوتوبيا اجتماعية تتميز بشيوعية الحب وعالميتـه لكل من يحمل وجها انسانيا.الا أن الكتاب المقدس لم يقدم يوتوبيا اجتماعية بالمعنى المفهوم الآن،لا بالمعنى الخيالى ولا بالمعنى الواقعى المقصود قيامـه بجهد الانسان وتخطيطه.،على الرغم من احتوائه على رؤى يمكن تفسيرها تفسيرا يوتوبيا،إلا أنها ظلت معنيه بالموت و الخروج والخلاص من هذا العالم.

٤) مدينة الله للقديس أوغسطين :

تأثرت اليوتوبيا المسيحية بالفلسفة الرواقية،وإن كانت هذه الأخيرة قد قدمت العالم المألوف باعتباره عالما كاملا،ولذلك لم تستطع أن تطـور تنظيمـات جديدة ولا أن تضع تصورا لعالم جديد،فجاءت المسيحية لتبشر بأرض جديدة وسماء جديدة.وبعد المسيح ظهر دافع للخروج من هذا العالم.والتفت الأمنية اليوتوبية حول المسيح نفسه فتحولت إلى العالم الآخر،وظهرت المملكة التى ليست من هذا العالم عند أوغسطين،فأشاد بقيام مملكة الرب المختلفة عن العالم التعس الفاسد وبشره الخطائين.

وتتركز يوتوبيا أوغسطين فى آرائه الاجتماعية التى تناولها فى كتابه "مدينة الله" الذى كتبه ما بين عامى ٤٣١ و ٤٢٧،وقد وضع فى مقابلها "المدينة الأرضية" وأرجع سائر المجتمعات البشرية إلى هاتين المدينتين.وعلى الرغم من حالة الحرب الدائمة بينهما منذ البداية،إلا أنهما تتشابكان وتختلطان ولن يفصل بينهما إلا المسيح فى يو م الحساب الأخير.ويقسم أوغسطين التاريخ إلى فترات تمت فيها تحـولات حاسمة وذات مضمون تاريخى يبدأ من لحظة سقوط الانسان فى الخطيئة الأولى وحتى يوم الحساب.وتبدأ مرحلة الطفولة التاريخية من آدم إلى نوح،ثم مرحلة الصبا من نوح إلى ابراهيم،يليها مرحلة الشباب التى تمتد من ابراهيم إلى داود،وأخيرا مرحلة الرجولة التى تبدأ من داود حتى الأسر البابلى،و تمتد المرحلتان الأخيرتان حتى ميلاد المسيح لتتواصل إلى يوم الحساب الأخير.و تختلط المدينة السماوية والمدنية الأرضية منذ بداية التاريخ،ففى المرحلة الأولى منه دُمرت المدينة الأرضية فى الطوفان،وحفظ الله مدينته السماوية فى نوح وأولاده.وبقيت مدينة الله فى الأمه العبرانية و تمثل

الشعوب الأخرى المدينة الأرضية.وكأن أوغسطين- بهذا التصور- يقدم فلسفة لتاريخ الكتاب المقدس.[1]

تطورت آراء أوغسطين حول المجتمع الانسانى تطورا يواكب تطور تفكيره الدينى.لقد أكد دور الخطيئة فى الحياة الانسانية وفى كل المنظمات الأرضية مما جعل التاريخ البشرى تاريخا للخلاص،وألح على حاجة الإنسان للخلاص عن طريق المسيح واحتياجه للنعمة الإلهية.والواقع أنه نظر إلى مصير الانسان وتحقيقه لهذا المصير من خلال النموذج الروحى لتاريخ الخلاص،أى من خلال نظرة أفقية و تاريخية فى سياق الخطة الإلهية لنجاة الإنسان،لامن خلال نظرة رأسية تقوم على علاقته بالعالم المعقول.[2]ولهذا فان أول حدث فى تاريخ الخلاص كما صوره الا نجيل هو سقوط الانسانية بخطيئة آدم،بحيث تجسدت مقولات مثل الخلاص و الخطيئة، فيما سماه أوغسطين "مدينة السماء"و"مدينة الأرض".فالمدينتان على الترتيب هما المدينة التى كتب لها المجد الأبدى والأخرى هى التى كتب عليها الشقاء الأبدى،أوبتعبير أوغسطين نفسه المدينة التى تعيش وفقا لإرادة الله،والمدينة التى تعيش وفقا لإرادة الانسان،المدينة الغيرية والمدينة الانانية،المدينة التى يكون الحب فيها خالصا نقيا والمدينة التى يكون الحب فيها فاسدا .. وهكذا.والواقع أن المدينتين لن يكون لهما أى واقع متميز بهذا المعنى أو ذاك حتى ينفصلا انفصالا نهائيا فى يوم الحساب الأخير.ذلك لأن المعنيين قد ظلامتداخلين فى كل المجتمعات البشرية المعروفة تداخلا شديدا.[3]وكل مايجمعهما هو توجه كل منهما نحو المسيح بطريقة مختلفة.ففى الأولى- أى مدينة الله- يتم ذلك بالتدخل المباشر من العناية الإلهية،وفى الثانية يتم بطريق غير مباشر ولكن بتدبير من العناية الإلهية أيضا.وبهذا يكون التعارض التاريخى بين المدينتين محددا منذ البداية،أى منذ خطيئة آدم. ولا يمكن القول ان هناك إرادة يوتوبية فى مدينة أوغسطين أو

(١) Ibid : p. 505.

(٢) Edwards, Paul (editor) : The Encyclopedia of Philosophy article Augustine V.I . P.204.

(٣) Idid : P.206.

بمعنى آخر لا يمكن القول ان يوتوبياه من تلك اليوتوبيات التى تغير الإرادات.فمدينة الله تجعل الانسان- بفعل العناية الالهية- يسير للأمام،وتلك هى القوة اليوتوبية الفعالة عند أوغسطين،ولكنها مقدرة على القلة المختارة وحدها.وسيظهر مجتمع القديسين هذا على الأرض فى نهاية التاريخ الحاضر،أى بعد انتهاء الدولة الدنيوية أو مدينة الشيطان.(١)

وإذ ا كان أول حدث فى سياق التاريخ هو السقوط فى الخطيئة،فكيف ينظر أوغسطين إلى المجتمع البشرى المنظم من قبل الدولة؟ الحياة الاجتماعية هى- فى رأية - حياة طبيعية،وهى أمر فطرى بالنسبة للبشر،فبغير مجتمع لن يكون فى وسعهم تحقيق إمكاناتهم البشرية،فضلا عن أن الحياة مع الرفاق من البشر أمر ضرورى لاغنى عنه.ويصدق هذا على المرحلة السابقة لسقوط الانسان كما يصدق على المرحلة التابعة له فقد كان الانسان حيوانا اجتماعيا بالفطرة فى حالة البراءة الأولى وقبل أن تفسد الخطيئة فطرته،بل إن حياة الصالحين فى السماء هى حياة اجتماعية.أما عن المجتمع المنظم من الناحية السياسية،بما ينطوى عليه ذلك من سلطة وحكومة وقهر،فليس شيئا طبيعيا بالنسبة للانسان وانما هو أمر نافع وضرورى لتنظيم حياته بعد السقوط وشفائه من بعض الشرور التى أصابته على أثر السقوط.فتنظيمات الحكم وخضوع المحكومين للحاكمين وقوة الإلزام التى تفرضها السلطة السياسية على رعاياها،كلها أمثلة على اخضاع الإنسان للإنسان.ولم تكن هذه- فى رأى أوغسطين- موجودة فى حالة البراءة الأولى،إذ كان الانسان يعيش فى حالة من التكامل الطبيعى الذى لم يشعر معه بالعبودية ولا الخضوع ولا التبعية.ولا يمكن أن يكون لهذه الأمور معنى إلا إذا اعتبرناها عقابا إلهيا على الخطيئة التى ترتب عليها ضياع التكامل.(٢)

وقبل الاستطراد فى نقد أوغسطين للدولة يجب التنويه بأن الدولة عنده مرادفة للامبراطورية الرومانية،والتنويه أيضا بالتحول الذى طرأ على فكرته

(١) Bloch : P. of H. Vll. p. 507.

(٢) Edwards,Paul (editor) : Ibid.P.205.

عن الدولة.فالمعروف أن الامبراطورية الرومانية دخلت- بعد اعتناق أباطرة الرومان للمسيحية- فى تاريخ الخلاص الدينى،ونظر المسيحيون اليها باعتبارها خالدة،وانها أداة الخطة الإلهية فى التاريخ لتحقيق الخلاص،لكن سرعان ما انهار هذا بعد غزو البرابرة لروما فتم تجريدها من صفة الدوام،ولم تعد امكانية الخلاص مرتبطة بالامبراطورية الرومانية كوسيلة لتحقيق النعمة الالهية،لقد أصبحت مجرد حلقة فى سلسلة الامبراطوريات و المجتمعات التاريخية،كما أن الكنيسة أيضا- على الرغم من إصدارها لصكوك الغفران- ليست إلا خطوة على الطريق أو حلقة من الحلقات للوصول إلى مدينة الله،لأن الكثيرين من رجال الكنيسة ليسوا من القلة المختارة. إن مدينة الله شبيهة بمدينة أفلاطون المثالية ولكنها تفوقها كمالا ونظاما لأنها لم تؤسس بأيدى البشر بل هى من قبل الله،ولذلك لا تخضع للصدفة أو القدر،ولا توجد فى العالم الموجود ولا وراءه بل بعده.

ويقدم أوغسطين فى مدينة الله نقدا واقعيا للدولة على أساس يوتوبيا غير واقعية عندما يسأل:"ماذا تكون الدولة الأرضية إذا اختفى منها العدل وصارت وكرا للصوص؟"[١]والعدل عند أوغسطين يفُهم بمعناه عند القديس بولس،وهو الخضوع لإرادة الله من أجل الخلاص. ولما كان تحقيق العدالة فى المدينة الأرضية مستحيلا فإنه يرى أن واجب الدولة هو إقرار الملكية الفردية وحمايتها،لأنه إذا أعادت الدولة توزيع الثروة بالعدل بين سائر البشر تعرض النظام الاجتماعى للخلل والانهيار لأنه من غير الممكن أن يحقق العدل فى المدينة الأرضية.

هذه هى الصورة اليوتوبية لمدينة الله،يبرز فيها التاريخ فى شكل صيرورة للخلاص تربط آدم بالمسيح على أساس من الوحدة الرواقية للجنس البشرى.وهى صورة تغلب عليها النزعة التشاؤمية فى نظرتها للمدينة الأرضية و الحياة الدنيوية،صورة هدفها اليوتوبى جعل البشر قديسين،أى أنها يوتوبيا انعقدت فيها الآمال والأحلام على ميلاد روحى جديد لأغلبية البشر.ولكن ما الذى جعل هذه

---

(١) Augustine (St): The City of God. An abridged version from Translation by Gerald G. Walsh and Others. Edited with an introduction by vernon J. Bourke New York ImaGE BooKs 1985. Iv, 4. 88.

الأحلام والآمال لا تتجه إلى المستقبل؟ يرى بلوخ أن المستقبل عند أوغسطين منغلق على نفسه بحيث يصبح السؤال هو: هل تعد مدينة الله يوتوبيا؟ أم هي إظهار لعلو موجود بالفعل يحيط بهذا العالم؟ وهل تطور حلم اليقظة لما لم يصبح بعد اجتماعيا؟ هل غرق المتعالى فى هذا العالم ؟ إن العلو عند أوغسطين ليس علوا محضا،ومدينة الله حاضرة فى التاريخ باعتبارها موضوعا للصراع،وهى لن تظهر بصورة نهائية وكاملة إلا إذا ذهبت المدينة الأرضية إلى الشيطان.ولن يتحقق هذا إلا فى نهاية التاريخ،أى إن التاريخ البشرى خطوة تمهيدية نحو الهدف.بل إن مدينة الله نفسها خطوة تمهيدية نحو هدف أبعد، إذ تحمل يوتوبيا أخرى داخلها،وهى مملكة المسيح النهائية، إن مدينة الله تحلق فوق العملية التاريخية فى مجموعها ،أنها تجسيد للأبدية " حيث لا يولد أحد لأنه لا يموت أحد، وحيث تسود السعادة الحقه، وحيث لاتشرق الشمس على الأشرار والأبرار على حد سواء، وإنما تشرق شمس العدل فوق الأبرار وحدهم".[1]ويحاول بلوخ التقاط الملامح اليوتوبية عند أوغسطين مستندا إلى هذه العبارة اليوتوبية:"نحن أنفسنا سوف نكون اليوم السابع"[2]فهذه العبارة- فى رأيه- تعبر عن نوع من العلو الذى يمكن أن يثير فى الإنسان بمجرد أن يتغلغل فيه،الرغبة فى أن يحقق هذا العلو بنفسه ولنفسه.[3]والواقع أن هذا تفسير يخالف تفسير أوغسطين الذى ربط الخلاص بالكنيسة وجعله دفاعا عنها، باعتبار أن الخلاص لا يتحقق إلا على يد الكنيسة. وإذا كانت هذه المحاولة من بلوخ تتسق مع تفكيره اليوتوبى الذى يؤكد أن فكرة الخلاص كانت فكرة معبرة عن إرادة سياسية بشرية سواء فى العصور الوسطى أو فى بداية العصر الحديث، إلا أنها تتنافى مع تفكير أوغسطين بصورة تغنى عن التفصيل.والحق أن مثل هذه المحاولات استخدمها بلوخ مع نصوص عديدة ليطوعها لأفكاره الخاصة شأنه فى هذا شأن العديد من الفلاسفة الذين يجتهدون فى تفسير تاريخ الفلسفة بأكمله من خلال فلسفاتهم الخاصة.

---

(١) Ibid: V, 16, P. 113.

(٢) Ibid : xxII, 30. p. 453.

(٣) Bloch: p. of H.VII p. 508.

٥) مملكة الإنجيل الثالث :

كان يواخيم الفيورى [1](١١٣٥-١٢٠٢) صاحب أهم يوتوبيا فى القرن الثالث عشر،وقد نقل مملكة النور من العالم الآخر إلى داخل التاريخ فى دولة نهائية للتاريخ. وإذا كان أفلاطون قد وضع مجتمعه المثالى فى عالم المثل،ووضعه امبيلوس فى جزيرة نائية،ووضعه أوغسطين فى العلو،فقد جاء يواخيم الفيورى ليودعه فى المستقبل التاريخى حيث قال بثلاث مراحل للتاريخ يقابلها وجود ثلاث ممالك على الأرض تقع بين الخلق ونهاية التاريخ: أ) مملكة الآب التى تبدأ مع بداية الخلق و يمثلها العهد القديم القائم على الخوف. ب) مملكة الابن التى تبدأ بالخلاص عن طريق المسيح و يمثلها العهد الجديد القائم على الحب وتسود العناية الإلهية أنحاء المملكة.[2] ج) مملكة الروح القدس التى توقع أن تبدأ مع بداية القرن الثالث عشر،وهى مرحلة تنوير تقوم على الديمقراطية بدون آباء ولا كنيسة،ويسودها الكمال الروحى والحب،وينشأ العهد الثالث (أو الإنجيل الثالث) من العهد الجديد ويمثل مرحلة لم تأت بعد.[3]

فى هذا العهد الثالث يكون المجتمع بلا طبقات،ويكون العصر عصر رهبان ذا نزعة مشاعية،وعصر الحرية و التنوير الروحى،وتتحول القلة المختارة التى وجدت عند أوغسطين إلى جموع الفقراء الذين سيدخلون الجنة بأجسادهم الحية لا بأرواحهم فقط،وتغمر الجسد سعادة بلا ذنوب.وفى هذا العهد يتخلص المجتمع من الخوف وعبودية القانون ودولته،كما يتخلص من سلطة الكنيسة.ولم يكن مذهب يواخيم الفيورى هروبا من الواقع للسماء أو لعالم آخر، وإنما كان على

---

(١) Joachim of Fiore : لاهوتى صوفى ايطالى وفيسلوف تاريخ،ولد عام ١١٣٥ فى تشيليكوفى مقاطعة كالابريا (بايطاليا) ومات عام ١٢٠٢ فى فيورا. وضع فلسفة صوفية للتاريخ تأثر فيها بتيارات المسيحانية الموجودة فى عصره،وأهم مؤلفاته "مملكة الروح القدس".

(٢) Bloch: Ibid. P. 509.

(٣) Ibid : p. 510.

العكس من ذلك مذهبا علمانيا- إن جاز هذا التعبير- فالمسيحية في مملكته بلا وعود خاوية ولا أسياد ولا ملكية،وحتى المسيح نفسه سيذوب فى المملكة ليصبح فردا فى مجتمع من الأصدقاء.[1] وقد قام مذهب يواخيم الفيورى على نقد المبادئ الاجتماعية الأساسية فى المسيحية التى قامت على المجتمع الطبقى والحق الطبيعى للملكية، وهو المجتمع الذى وضع ركائزه القديس بولس. وكان من الطبيعى أن تدين الكنيسة مذهبه عن الطبيعة الثلاثية داخل التثليث.

ثانيا : يوتوبيات عصر النهضة :

الانتقال من العصور الوسطى إلى عصر النهضة- هذه النهضة التى يعدها بلوخ الميلاد الجديد الذى شمل كل ميادين الفكروالروح والمعرفة [2]- يكشف عن البعث الحقيقى للكتابات اليوتوبية التى تأثرت بتيارات عديدة أحدثت فعلها فى فكر النهضة.فمع نشأة المدن البرجوازية وسيطرة النزعة الطبيعية والإنسانية و العلمانية المتفائلة بالمستقبل تكونت رؤى شبه يوتوبية عند رجال مثل نيقولا دى كوزا[3] (١٤٠١-١٤٦٤) الذى افترض نظاما نصف يوتوبى يضم كل البشر فى العالم الذى تمزقه الاضطرابات السياسية والدينية. كما أن الحياة البرجوازية للمدن الإيطالية دفعت رجالا مثل ليوناردو دافنشى للتفكير فى إعادة تشكيل العالم.[4]وتأثرت يوتوبيات عصر النهضة أيضا بتطور الحركة العلمية والفنية الهائلة، وبالاكتشافات الجغرافية و التعرف على جزر جديدة وسواحل نائية، وما ترتب على ذلك من ازدياد النشاط التجارى وما صاحبه من نمو اقتصادى للعديد من المدن الأوربية، وظهور النزعات القومية وميل مجتمع النهضة إلى تأكيد النزعة الفردية للإنسان وتطور ملكاته النقدية و اتساع معرفته. كل هذه العوامل لها جذورها فى أول عمل يوتوبى بالمعنى الحديث، وهو "يوتوبيا" لتوماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥).

---

(١) Ibid : p. 510-511.

(٢) بلوخ : فلسفة عصر النهضة . الترجمة العربية ، ص١١٠.

(٣) Nicola de Cusa : كاردينال ألمانى،فيلسوف ومتصوف،ورجل سياسة ودولة.كرس نفسه لمشروعه الكبير فى التوفيق بين المسيحيين و المسلمين وتوحيدهم وأقام فكره على حقيقة اساسية تقول بالطبيعة الالهية للبشر مما جعل الانسان مركزا للعالم انظر المرجع السابق،مقدمة المترجم،ص١٤-١٥).

(٤) Emerson, L. Roger: Dictionary of the history of ideas article Utopia p. 461.

١) يوتوبيا توماس مور :

لم تكن الأحلام و الخيالات والأفكار اليوتوبية سوى استجابات مختلفة للمجتمعات التى نشأت فيها. ولا يمكن أن نفهم التفكير اليوتوبى قديمه وحديثه حتى نضعه فى سياق التطور التاريخى والاجتماعى، لأنه كان تعبيرا عن الرغبة فى الإصلاح و التغيير، أو كان على الأقل بمثابة احتجاج على أوضاع وظروف اجتماعية واقتصادية خيم عليها الظلم والفساد. ولا يمكن أن ننظر ليوتوبيا توماس مور (١٥١٦) إلا من هذا المنظور لوضعها فى إطار العصر الذى كتبت فيه، وهو عصر ما قبل الإصلاح الدينى، أى فترة الهدوء الذى يسبق العاصفة. وربما كانت الأوضاع العامة لهذه الفترة من الأسباب التى ربطت توماس مور بصداقة قوية مع اراسموس [(١)] (١٤٦٦-١٥٣٦) فكلاهما يضمر الإعجاب بالفلسفة اليونانية ويبغض المذاهب المدرسية، وكلاهما يهاجم السلطة الطاغية للكنيسة والملكية، ويؤمن بالحاجة إلى إصلاح الكنيسة، وبضرورة تغلب الإنسان على أنانيته وغروره قبل خلق مجتمع مثالى أفضل[(٢)].

وتتألف "يوتوبيا" من كتابين وضعا فى أوقات مختلفة، ولا يعرف على وجه الدقة أيهما كتب قبل الآخر. يتناول الكتاب الأول وصفا للجزيرة، وإن كان موقعها لا يزال غامضا، وهو وصف تفصيلى للتقسيم الداخلى للجزيره إلى أربعة و خمسين مدينة متساوية فى عدد السكان و المنشآت، يتحدث أهلها لغة واحدة ولهم قوانين وعادات واحدة ويمارسون مهنة الزراعة. ويقوم النظام المثالى للجزيرة على أساس من العدالة التى لا تتحقق إلا عن طريق اشتراكية الحياة وإلغاء الملكية الخاصة. ويحتوى الكتاب الثانى على وصف تفصيلى للحياة فى الجزيرة، وهو ينقسم إلى عدة أقسام، يتضمن القسم الأول وصفا لجغرافيا الجزيرة وتخطيط المدن وحياة السكان، ويتناول الثانى نظام الحكم واختيار

---

(١) Erasmus : من أعظم رجال النزعة الانسانية وعصر النهضة فى أوربا ،توطدت علاقته بكبار أصحاب النزعة الانسانية فى أوربا وخصوصا توماس مور.ولما قامت حركة الاصلاح الدينى على يد لوثر،اهتم بها لكنه رأى خطرها على الفكر والثقافة الانسانية ولهذا حاربها.دعاه ملك انجلترا الى بلاطه وفى وأثناء رحلته ألف كتابه الشهير "مدح الحماقة".ثم دعاه عاهل الأراضى الواطئه وعينه مستشارا للملك،بيد أنه لم يشارك فى السياسة لأنه كرس نفسه لأمور الفكر وحدها (عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة.جـ ١،ص٩٧).

(٢) Berneri, Marie Louise : Journey Through Utopia P. 61.

الرؤساء ونظام العمل والحياة الاجتماعية. أما الثالث فيعالج الأساس الفلسفى للحياة فى الجزيرة والأخلاقيات ونظام الزواج والقوانين العامة. يلى ذلك الجزء الرابع الذى يتناول علاقة "يوتوبيا" بجيرانها وأمور الحرب. ثم يتناول الفصل الأخير الأديان فى يوتوبيا.(١)

وتتميز الحياة فى "يوتوبيا" بالتعاون والمشاركة بين أهل الجزيرة. والأسرة هى أساس الحياة المدنية، ويقوم نظام الحكم فيها على النظام النيابى الذى يعتمد على الانتخابات الحرة، ومع أن اللذة الا بيقورية هى هدف الحياة الانسانية، فان يوتوبيا مور تقوم على أسس عقلانية وواقعية ملائمة لروح عصر النهضة، لقد تصورت مجتمعا مثاليا من صنع الإنسان لا من صنع الله.

ولا حاجة للخوض فى تفاصيل "يوتوبيا" التى تعتبر أشهر يوتوبيات عصر النهضة وقامت عنها وحولها العديد من الدراسات، بل كانت مصدرا ملهما للعديد من اليوتوبيات التى جاءت بعدها. ولكن لابد من التوقف عند المؤثرات العديدة التى شكلت مضمون يوتوبيا أو الحكومة المثلى لها والتى هى فى المقام الأول تنظيم سياسى أكثر منه تنظيما اجتماعيا.

لاشك أن جمهورية أفلاطون كانت من أهم المؤثرات فى يوتوبيات عصر النهضة بوجه عام، ويوتوبيا توماس مور بوجه خاص، حيث استعار مور فن الحوار الأفلاطونى ومنهج التوليد السقراطى فى صياغة يوتوبياه. وأخذ النزعة المشاعية من جمهورية أفلاطون وان لم يقصرها على طبقة ضئيلة متميزة بل جعلها حقا لكل أهل الجزيرة. وعلى الرغم من المسحة الأفلاطونية التى تميز "يوتوبيا" إلا أن هناك تباينا هاما بين مور وأفلاطون يتمثل فى عدة أمور منها موقف كل منهما من العمل وتكوين الأسرة، والنظرة إلى العبيد. ان الأخير –أى أفلاطون – قد احتقر العمل اليدوى وقصره على العبيد والحرفيين، وحرر الطبقات العليا فى المجتمع من ممارسة العمل وجعلها تتفرغ للنظر و التأمل العقلى. بينما جعل مور العمل–وبخاصة العمل فى ميدان الزراعة – هو القاسم المشترك بين كل أفراد الجزيرة رجالا ونساء وشيوخا واطفالا: 'الزراعة هى

---

(١) مور ، توماس : يوتوبيا . ترجمة د.انجيل بطرس سمعان . القاهرة . دار المعارف ١٩٧٤،ص٦١.

العمل الوحيد الذى يقوم به الجميع رجالا ونساء دون استثناء ويتعلمونها جميعا فى طفولتهم (...) وإلى جانب الزراعة يتعلم كل منهم حرفة معينة خاصة به"[1] ولاشك أن ضرورة العمل كان أحد متطلبات عصر مور، بعد أن اكتسب الاحترام والأهمية من جديد، فلم يعد محتقرا ولا علامة على الطبقة الاجتماعية، بل أصبح فى بعض يوتوبيات عصر النهضة مصدرا للسعادة والبهجة التى يدخلها فى نفوس العاملين. ويعود اهتمام مور الواضح بالعمل– وبخاصة العمل الزراعى– إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى عاشتها إنجلترا فى عصره حيث زاد الفقر بين الفلاحين، وتخلف الريف الإنجليزى وراء المدينة. كما كان كذلك تعبيرا عن الاحتجاج على الرأسمالية النامية وبدايات المجتمع الصناعى فى عهده. و الحقيقة أن يوتوبيا مور نجحت فيما أخفقت فيه العصور الوسطى التى بقى فيها الفلاح رازحا تحت ظروف العبودية، كما عانى الفلاحون الظلم والفقر فى معظم الدول الأوربية، إذ لم يكن للعمل الزراعى على وجه الخصوص وضع مشرف أو مساو للمهن الأخرى. وبعد أن تبين لكتاب اليوتوبيا فى القرن السادس عشر والسابع عشر أن ثبات المجتمع لا يتحقق إلا بإدماج الريف والمدينة، اختلفت نظرة عصر النهضة للعمل عن تلك التى توجد فى جمهورية أفلاطون.

أما عن نقطة الاختلاف الثانية بين "يوتوبيا" مور وجمهوريه" أفلاطون فهى تكوين الأسرة وإقرار الزواج الذى رفضه أفلاطون وأقره مور على الرغم من النزعة المشاعية فى يوتوبياه المقصورة على الأملاك دون الأسرة والزواج. وربما يرجع إعجابه بمشاعية أفلاطون إلى أنه وجد فيها الحل لبعض مشكلات عصره. لقد كان هناك عدد كبير من النبلاء الذين يعتمدون على جهد البشر فى الأرض، ولكن عندما يمرض هؤلاء الفلاحون الكادحون يطردون خارجها ويعانون الفقر والمرض، ولذلك كانت مشاعية الأرض هى الحل الأمثل لمعضلة عصره. أما نقطة الاختلاف الثالثة فهى النظرة إلى طبقة العبيد التى فُرضت عليها العبودية طوال حياتها فى جمهورية أفلاطون، ولكنها اقتصرت فى يوتوبيا مور على أسرى الحرب الذين يؤخذون كعبيد حتى يظهروا الولاء فيتم

(١) المرجع السابق :ص ١٥١.

تحريرهم، كما أن أولادهم - على خلاف ما كان عند أفلاطون- ليسوا عبيدا بالتبيعية لآبائهم.

وعلى الرغم من التأثير الواضح للفلسفة اليونانية- وبخاصة جمهورية أفلاطون- على يوتوبيا مور، إلا أنها كانت رد فعل أيضا للنزعة الفردية المتطرفة التى اجتاحت عصر النهضة. جاءت "يوتوبيا" لتمحو آثار الفردية، كما يلاحظ فى النمط الموحد للعمارة والمنازل والملابس، كما جاءت معبرة عن تناقضات مرحلة انتقالية أو فترة تحول تاريخي، وهى مرحلة النهضة التى بدا فيها أن الأمل فى الإصلاحات الاقتصادية والدينية يمكن تحقيقه بالطرق السلمية. وتجلى أحد هذه التناقضات فى دفاع مور عن حرية العقيدة والتسامح الدينى اللذين سمح بهما فى يوتوبياه من جانب، ودفاعه عن الكنيسة الكاثوليكية فى مرحلة تفككها وانهيارها من جانب آخر.

وتعد يوتوبيا مور أول صورة حديثة للأحلام المفعمة بالأمانى لشيوعية - ديمقراطية نمت مع بداية القوى الرأسمالية، كما هى تعبير عن نزعة ليبرالية حرة مضمونها ديمقراطية إنسانية. هذا المضمون جعل من "يوتوبيا" كتابا جديرا بأن يذكر فى مجال الاشتراكية والشيوعية.(١) وتنطلق الحرية عند مور من إلغاء الملكية الخاصة التى تخلق طبقة الأسياد والعبيد، ودعوته إلى العدل والمساواة بين طبقات الشعب، كما يتضح من نهاية الكتاب الأول من يوتوبيا :"يبدو لى أنه حيثما وجدت الملكية الخاصة، وكان المال هو المعيار الذى يقاس به كل شئ، فيكاد يكون من المستحيل أن يسود المجتمع العدل أو الرخاء (٠٠٠) إن الطريق الوحيد الذى لا يوجد سواه لتحقيق الرفاهية للجميع هو تحقيق المساواة فى جميع الأمور ٠٠ وإنى لمقتنع تمام الاقتناع بأنه لن يمكن إجراء تقسيم عادل ومتساو للسلع، ولا أن تتحقق السعادة فى الحياة الإنسانية ما لم تلغ الملكية الخاصة تماما. فطالما بقيت سيظل الجزء الأكبر بكثير والأفضل بكثير من الجنس البشرى مثقلا دائما بعبء ثقيل لا مفر معه من الفقر".(٢)

---

(١) Bloch: P. of H.V.II. P. 519-520.

(٢) مور ، توماس : المرجع السابق ،ص ١٣٣-١٣٥

إن تحليل مور لبنية المجتمع الطبقى وتصويره لمعاناة الفقراء وصراعهم مع طبقة الأغنياء المستغلين جعلت منه سابقا لعصره ورائدا لكل من ماركس وانجلز اللذين جاءا بعده بقرون، كما يكشف هذا النص من نهاية "يوتوبيا" عن حس مسبق أو تنويه عن فائض القيمة: 'ان الأغنياء ينتزعون كل يوم من الفقراء جزءا من مخصصاتهم اليومية لاعن طريق ما يمارسه الأفراد منهم من خداع، بل عن طريق القانون العام (...)عندما أفكر فى هذه الأمور وأتأمل حالة الدول المزدهرة فى كل مكان الآن، فإننى لا أرى سوى نوع من المؤامرة التى يديرها الأغنياء، الذين يسعون لتحقيق مصالحهم الخاصة باسم المصلحة العامة وهم يعدون ويخططون الطرق والوسائل التى يستطيعون بواسطتها أن يحتفظوا أولا بكل ما جمعوه عن طريق ما يمارسونه من أعمال شريرة، دون أن يخشوا ضياعه، وأن يتمكنوا، ثانيا، من شراء واستغلال جهد جميع الفقراء بأرخص مايمكن. ومالتلبث هذه الوسائل أن تصبح قوانين بمجرد أن يقرر الأغنياء مراعاتها باسم الشعب، أى باسم الفقراء أيضا".[١]

لقد تجنب مور فى يوتوبياه شر استغلال الفقراء وما ينتج عنه من مظاهر اجتماعية سيئة: "ففى يوتوبيا قد قضى تماما على كل جشع للمال بالقضاء على استعمال النقود. فما أثقل الهموم التى قضى عليها بذلك. وما أكثر الجرائم التى اقتلعت من جذورها. من ذا الذى لا يعرف أن الغش، والسرقة، والسلب، والخصام ، والفوضى ، والشغب ، والفتنة ، والقتل ،والخيانة، والقتل بدس السم،والتى تعد عمليات الإعدام التى تنفذ يوميا نوعا من الثأر من مرتكبيها اكثر منها رادعا لهم، ستختفى تماما باختفاء النقود؟ من ذا الذى لا يعرف أن الخوف، والقلق، والهم،والعمل الشاق، والسهر ستنتهى كلها أيضا فى نفس الوقت الذى ينتهى فيه استخدام النقود ؟". [٢]

ويمكن القول أن "يوتوبيا" هى بناء عقلى مفعم بالأمانى يفترض فى نفسه القدرة على الوجود بجهوده الذاتية، وهى بناء لم يستمد الأمل من عنصر ألفى أو من عنصر متعال (ترانسند نتالى)، بل من تخطيط لم يصبح بعد داخل

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٢) المرجع السابق : ص ٢٢٩.

هذا العالم وعلى هذه الأرض، فى دولة مثلى تنشد الحرية و تحقيق الحد الأقصى من السعادة.[1]

٢) مدينة الشمس لتوماسو كامبانيلا:

ننتقل الآن من الحرية الليبرالية وتسامح الأديان فى يوتوبيا توماس مور إلى الوجه الآخر لهذه الحرية، إلى النظام الصارم الذى يضع كل شئ فى موضعه، الى يوتوبيا تعتمد على فكرة إقامة حكومة كاثوليكية وشيوعية عالمية تُخضع جميع الدول تحت رئاسة البابا. فقد جاء الراهب الدومينكانى توماسو كامبانيلا (١٥٦٨-١٦٣٩) ليعكس الاتجاهات العقلية السائدة فى القرن السابع عشر، ويصوغ- فى فترة سجنه الطويل التى دامت سبعة وعشرين عاما-"مدينة الشمس" Civitas Solis عام ١٦٢٣ والتى تم عرض الجانب التقنى منها فى الفصل السابق و نعرض الآن الجانب الاجتماعى أو المدنى.

كان توماسو كامبانيلا من أوائل المناهضين فى مطلع العصر الحديث لفلسفة أرسطو وللعلم المدرسى بوجه عام الذى ساد الفكر الأوربى فى العصر الوسيط.وقد أهاب بالعلم الجديد وتحمس لجاليليو،ومع ذلك فقد أخذ بالنظام "التراتبى" للكون والموجودات الذى ساد فى العصور الوسطى .وبالنظر إلى الترتيب الذى يحكم فن جيوتو وكيف أن كل موضوع من موضوعات اللوحة الفنية مرسوم فى المكان المحدد حيث يجب أن يكون،أى فى المكان المناسب لمرتبته،وبالنظر إلى نظام الكوميديا الإلهية حيث لكل ميت موقعه الدقيق فى الجحيم،وفى المطهر وفى الفردوس،أصبح من السهل إدراك أن هذا الترتيب وذلك النظام قد انتقلا إلى يوتوبيا كامبانيلا،حيث كان العلم الأساسى فيها هو علم التنجيم ،فالشمس هى الله والكواكب تقيم معه عهدا. انه نظام يستوحى وضع الكواكب السيارة التى هى بمثابة قادة الحياة الاجتماعية، بل إن الدولة الشمس تقيم موظفين يحددون، حسب وضعية النجوم، ساعة ومكان المضاجعة، فالحياة الفردية لامكان لها،و الحرية ملغاة نهائيا[2]،والنظام هو البديل للحرية، وحرية

---

(١) Bloch: Ibid: P. 522.

(٢) بلوخ : فلسفة عصر النهضة . الترجمة العربية . ص ٧٢.

الاختيار -بل والحرية بوجه عام- لم تسلب من أهل المدينة بطريقة آلية بل بطريقة ديكتاتورية النجوم التى تحيط بالبشر من فوقهم ومن كل الجهات.

على الرغم من سيطرة التنجيم على حياة البشر فى مدينة الشمس، الا أنها يوتوبيا عكست الإعلاء من شأن العقل الذى ساد القرن السابع عشر، والأخذ بمبادئ العلم الجديد والايمان اللامحدود بضرورة التقدم المادى لأنه من أهم الشروط التى تحقق السعادة المدنية.كانت هذه الخاصية لمدينة الشمس هى المنظور الوحيد للأمل فى يوتوبيا كامبانيلا التى انتفت فيها الحرية، وخيم عليها سكون التأمل. فقد تميزت مدينة الشمس بالاختراعات العلمية التى وجهت بصرها ناحية المستقبل وتجاوزت اختراعات أهل المدينة ما وصل إليه العلم الأوربى فى ذلك الحين، ولابد أن يكون ازدهار البرجوازية الأوربية فى القرن السابع عشر قد أثر فى تطور الإنتاج من الإنتاج اليدوى إلى الإنتاج الصناعى وما صاحب هذا من تطور علمى وتقنى[1].

ساد الاعتقاد فى عصر كامبانيلا بأن نهاية القرن- أى السابع عشر- ستجلب معها تغيرات حاسمة وربما يأتى العالم إلى نهايته. وتأثر كامبانيلا بهذه الشائعات وبزغ فى ذهنه حلم غريب ومفعم بالقوة دفعه للإيمان بأن التغيرات القادمة ستقود إلى إصلاح شامل للمجتمع. وان هذه اللحظة ستأتى بجمهورية عالمية وستكون كالابريا Calabria موطنه ومسقط رأسه- نقطة انطلاق هذا التغيير. وأغلب الظن أنه تمادى فى أحلامه فتخيل أن هذا التغيير سيتم تحت قيادته، وأخذ يهاجم فى كتاباته الأفكار القديمة ويدعو للإصلاح على ثلاثة مستويات: مستوى اجتماعى، عن طريق تحسين ظروف الشعب. ومستوى سياسى، يجعل الأسبان قادة العالم. ومستوى دينى، عن طريق إصلاح الكنيسة. ولكن كامبانيلا لم يفهم الإصلاح بالمعنى المعروف عند كالفن أولوثر- اللذين نأيا بنفسهما عن سيطرة كنيسة روما- ونادى بتوحيد العالم تحت لواء العقيدة الكاثوليكية، وتطهير الكنيسة من المذاهب المدرسية مؤكدا أنها- أى الكنيسة- لن تستطيع استعادة قوتها إلا إذا تبنب أفكارا فلسفية جديدة. وبذلك يكون قد سعى

(١) انظر تفاصيل الجانب التقنى من يوتوبيا كامبانيلا فى الفصل السابق.

إلى تحديث الكنيسة أكثر من سعيه لإصلاحها.[1]وكانت أفكاره الفلسفية قد جذبت السلطات الدينية، ولكنه لم يكن ثائرا بالمعنى الحقيقى بل مصلحا متفردا، سعى إلى تحديث الكنيسة أكثر من سعيه لإصلاحها جذريا. ففى شبابه والسنوات الأولى من سجنه ناضل فى سبيل أفكاره الفلسفية الجديدة ومن أجل نظام أفضل للمجتمع. وعندما ولت سنوات السجن واستعاد حريته هجرته روح التمرد، وحاول أن يجعل أفكاره مقبولة من السلطات، بل كان فى نهاية حياته يطمح فى أن يصبح كاردينالا فى الكنيسة التى اضطهدته، فكتب اشعارا يتملق فيها ملك فرنسا اعتقادا منه بأنه الشخص القادر على تحقيق دولته الشمس.[2]إن مدينة الشمس صورة لحياة اجتماعية منظمة تنظيما دقيقا أو هى بالأحرى منظومة متمركزة حول الشمس، فكل شئ فيها محدد من أعلى، وكل شئ فى موقعه المعين له سلفا ،وعلى رأس هذه الدولة يتربع الملك الشمس الذى يطلق عليه كامبانيلا (ميتافيزيقوس) أى الإمبراطور الروحى، أو السلطة البابوية، ويساعده فى الحكم ثلاثة حكام يمثلون القوة أو السلطة، والمعرفة أو الحكمة، والإرادة أو المحبة :"إن الحاكم الكبير كاهن يدعونه باسم "هو" HoH وان كان علينا أن نسميه الميتافيزيقوس Metaphysic وهو على رأس الجميع، ويمسك بزمام الأمور الروحية والزمنية ويشرف على كل الأعمال ويضع كل القوانين باعتباره السلطة العليا، ويساعدة ثلاثة أمراء يتمتعون بسلطات متساوية وهم بون وسين ومور، ومعناها فى لغتنا القوة، والحكمة، والمحبة.[3]وهذا تأكيد على قوة الدولة وأهميتها فى مدينة الشمس التى أصبحت- على العكس مما هى عند مور- هى الهدف والغاية الأسمى للمجتمع الذى تتصاعد السلطة فيه من البيت إلى الكومونة، فالمدينة فالاقليم، فالامبراطور حتى تصل إلى المونارشية الكونية. وينتشر هذا النظام على شكل دوائر ذات مركز عالمى واحد شامل، وعلى رأس هذه الكاتدرائية السياسية الصارمة تقف المملكة البابوية العالمية. إنها يوتوبيا النظام المحكم الذى لا يتساهل ولا يسمح بالمصادفة ويحدد لكل شئ شكله

---

(١) Berneri, L. Marie: Journey Through Utopia P. 89-90.

(٢) Ibid : P. 93.

(٣) Campanella, Tommaso : City of the sun in famous Utopias of the Renaissance, Introduction and Notes by Frederic R. White New York Hendricks House, fifth printing 1955. p.161.

ومكانه وتتميز حكومة مدينة الشمس بأنها شيوعية تختفى فيها الملكيـة الخاصـة، فليس هناك ربح ولا استغلال بل مساواة طبيعيـة. ووقـت العمـل مخفض إلـى أربع ساعات فقط: 'فى مدينة الشمس يوزع العمل بين الجميع، وعلـى كـل فـرد أن يعمل أربع سـاعات يوميا فى التعليم، والمسابقات والقراءة والكتابة والـتريض وفى ممارسة التمارين للعقل والبـدن (...) ويقـول النـاس فـى مدينـة الشـمس إن الفقر يخلف اللصوص والدهاء والكذابين المشردين، وان الثروة تخلف الغـرور والجهل والطغاة. ولكن أفراد المجتمع الحق ينشأ ون من الغنى والفقر معـاء فهم أغنياء لا يريدون شيئا، فقراء لأنهـم لا يملكـون شـيئا، ونتيجـة ذلك أنهـم ليسـوا عبيدا للظروف وإنما الظروف هــى التـى تخدمهـم".[1]وهـذه هـى نفسـها المبـادئ النظرية التى قامت عليها يوتوبيات القرن التاسع عشر مع فورييه وسان سـيمون وأتباعه.

إن المقابلة بين "يوتوبيا" مـور و"مدينـة الشـمس" لكامبـانيلا هـى مقابلـة بين الحرية والنظام، واليوتوبيـات التـى قـامت علـى أحدهمـا دون الآخـر كـان مآلها الفشل أو انتهت إلى التجريد والسكون. فالعلاقة بين الحرية والنظـام يجـب أن لا تكون هى علاقة إما هذا أو ذاك بل يجب أن تفهـم فـى إطـار جدلـى مـادى لكـى تنتهى إلى اليوتوبيا العينية. وقد استطاع ماركس أن يربط بين العنصر الفيدرالى الحر عند مور واتباعه وبين عنصر التنظيم المركزى عنـد كامبـانيلا واتباعـه. وبذلك أصبح النظـام هو الشئ الجديد أى المركزية الديمقراطية التى هـى تنظيم مشترك لعملية الانتاج، وخطة جماعية موحدة لتعليم الإنسان وتهذيبه. بذلك ابتعد عن الدولة المنظمة البعيدة عن التاريخ والشعب، كما تجنب الثقافـة المجـردة لأن كليهما قد وجد إطـاره العينى وخلاصــه الحقيقى، وبذلك جعـل للحريـة مضمونـا واضحا. هكذا يرى بلوخ أن ماركس قد ربط الحريــة بالنظـام عـن طريـق جدلـه المــادى بعـد أن كانـا طرفيـن متضـادين فـى اليوتوبيـات المجـردة. وبهذا تحـول الوجـود العينـى الحـر إلـى نظـام، كمـا تحـول هـذا الوجـود العينـى المنظـم إلـــى الحـرية.[2]

---

(١) Ibid: P. 179.

(٢) Bloch: p. of H. V. II p. 534.

ثالثا : يوتوبيات العصر الحديث :

تنوعت الأشكال اليوتوبية فى العصر الحديث تنوعا هائلا، واتخذت أشكالا مختلفة تمثلث فى الرؤى اليوتوبية التى ظهرت فى نظريات القانون الطبيعى، وفى الأفكار الاشتراكية التى صاحبت ميلاد الحركة الاجتماعية فظهرت يوتوبيات فيدرالية وأخرى مركزية. كما ظهرت فى العصر الحديث يوتوبيات عنصرية ولدت مع بداية الحركات القومية فى أوربا وتمثلت فى الصهيونية العالمية التى قامت على أساس عرقى ودينى. كما تبلورت النظرية الماركسية التى نظر إليها البعض-مثل بلوخ- على أنها تمثل اليوتوبيا العينية. فالى أى مدى عبرت هذه الأشكال اليوتوبية- على اختلافها - عن أمل البشرية فى حياة أفضل ؟ وإلى اى مدى عبر هذا الامل - إذا كان أملا حقيقيا - عن الممكن الواقعى والموضوعى الكامن فى الواقع المادى ؟.

١) اليويتوبيا والحق الطبيعى:

وجد بلوخ الانعكاس الاجتماعى "للخير" المتوقع فى تيارين من تيارات التراث الفكرى وهما اليوتوبيات الاجتماعية التى نبعت من خيال متطلع لآفاق المستقبل، وتغلغل فى آفاق الممكن ليقيم فيها مملكتة، متبدئا من الأوضاع القائمة وثائرا عليها فى كثير من الأحيان، كما وجده فى القانون الطبيعى [١](وهو ابن عم اليوتوبيا كما سماه !) الذى يتقدم من الاستنباطات العقلية إلى شروط إمكان تحقيق الوجود الإنسانى الكريم وغير المنقوص فى المجتمع. وهنا لك أدلة عديدة على الارتباط بين الأوضاع القانونية الطبيعية وبين الفروض التى تطرحها اليوتوبيات الاجتماعية، فكلاهما يقف من الوضع القائم موقف

---

(١) يستخدم الألمان هذا المصطلح Naturrecht عند حديثهم عن فلاسفة الحق الطبيعى مثل التوسيوس وجروسيوس وهوبز ... الخ. أما الانجليز فيستخدمون مصطلح Natural law للدلالة على نفس المعنى،وقد ترجم المصطلح الالمانى فى كتاب بلوخ "القانون الطبيعى والكرامة الانسانية" بالقانون الطبيعى،أما فى مبدأ الأمل فقد حرص مترجموه إلى اللغة الانجليزية على المصطلح الألمانى فجعلوه الحق الطبيعى Natural right ولذلك لزم التنويه.

الاحتجاج، ويحرص على التخلص من الواقع السيئ، وكلاهما يتحدث عن إمكان الإنسان أكثر مما يتحدث عن وجوده التاريخى، لذلك تقوم اليوتوبيات الاجتماعية كما يقوم القانون الطبيعى– بالنسبة للوعى الثورى والتاريخى– بدور الأفكار المنظمة التى تقاس عليها مضامين الـ "ليس – بعد" (أو المضامين الواعدة بالتحقق) الكامنة فى الوضع الاجتماعى السائد. ومع ذلك فإن القانون الطبيعى، الذى يؤدى دورا هاما منذ بداية الفلسفة عند الاغريق، يحتفظ من الناحية الأيديولوجية بطابع ازدواجي. فكثيرا ما كانت العلاقات الطبقية تبدو فيه علاقات طبيعية لمجرد أنها موغلة في القدم، غير أن القانون الطبيعى يكشف كذلك عن وجه آخر عندما اتجه فى عصر التنوير إلى الهجوم على الأوضاع الفاسدة بينما استغلته التوماوية الجديدة فى تبرير هذه الأوضاع وتأييدها.

ما هى–إذن –علاقة القانون الطبيعى– ذى الوظيفة المزدوجة– باليوتوبيا الاجتماعية؟ الواقع أن هناك علاقة تربط الحقوق الطبيعية بالمبادئ اليوتوبية، ففى بعض العصور اتحد القانون الطبيعى مع التفكير اليوتوبى فى الاحتجاج على الواقع السائد والظروف السيئة. غير أن بلوخ يميز بين اليوتوبيا والقانون الطبيعى من حيث أن اليوتوبيات تكون تقدمية بصورة لا تقبل الشك. أما القانون الطبيعى فيظل الغموض يحيط به من الناحية الأيديولوجية– بحيث كان يستخدم لتبرير نظم تقليدية تناهض التطور. ولذلك يرفض بلوخ ما يمكن تسميته بالحقوق الطبيعية الفطرية،لأن مثل هذه الحقوق هى فى الواقع مكتسبة أو لابد أن تكتسب من خلال النضال فى سبيل الحرية، كما ينكر أن يكون حق الملكية من الحقوق البديهية أو الطبيعية وكأنما هو شئ يمكن استنباطه بصورة عقلية قبلية، ويرفض أن تشتق المعايير القانونية من مبدأ غائى متعال على الواقع وغير نابع منه، لأن ذلك كله يتضمن القول بطبيعة إنسانية معيارية ثابتة، وهو أمر لا يمكن تصوره إلا فى إطار تفكير غير تاريخى أو متعال على التاريخ. ان العيب فيما يسمى بالحقوق والقوانين الطبيعية يكمن فى أنها لم تستمد من التطور التاريخى،بل هبطت من أعلى أى من طبيعة أولية أو قبلية مزعومة وفرضت على الواقع باعتبارها مثلا عليا.

وإذا كانت هناك علاقات تربط بين القانون الطبيعى العقلانى التقليدى وبين اليوتوبيات الاجتماعية فهناك أيضا فروق، وأول فارق بينهما زمنى، إذ كان ازدهار القانون الطبيعى الكلاسيكى العقلانى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، مستندا إلى الوعد البرجوازى التقدمى ،وصاغ مطالب البرجوازية الثورية بشكل قانونى متفتح، وتوافق مع ازدهار الاقتصاد السياسى ومدرسة الفيزيوقراطيين. بينما تقع فترة ازدهار اليوتوبيات الاجتماعية أو الاشتراكية فى عصر الثورة الصناعية (وهى يوتوبيات فوربيه،و سان سيمون وأوين) فى القرن التاسع عشر.[١] والفرق الثانى منهجى، إذ ارتبط القانون الطبيعى بعصر التجريد والبناء العقلى والمنهج الاستنباطى، بينما أرتبطت اليوتوبيات الاجتماعية بعصر الأزمات الاقتصادية وبالنزعة التاريخية المضادة للبناء العقلى فرسمت صورا مستقبلية لمجتمع أفضل. وهذا يرتبط بالفرق الثالث بين نظريات القانون الطبيعى واليوتوبيات الاجتماعية وهو فرق فى الأهداف أو المقاصد، إذ أن أصحاب القانون الطبيعى يهدفون إلى تأكيد كرامة الإنسان وحقوقه وضماناته بينما تهدف اليوتوبيات إلى سعادته وإلغاء ما يسبب بؤسه.[٢] ولكنهما يشتركان- على الرغم من الفروق السابقة - فى انهما نمطان للحلم بعالم اجتماعى أفضل، بحيث يمكن الحديث عن يوتوبيات قانونية تقوم على تجاوز الواقع، لأن جميع اليوتوبيات الاجتماعية على مدى تاريخها الطويل من أفلاطون والرواقيين وأوغسطين إلى مور وكامبانيلا وبيكون تحتوى على نظرات قانونية إلى الدولة المثلى والقانون الأمثل.

وللقانون الطبيعى كذلك تراث طويل منذ العصر اليونانى، فهناك مذهب الابيقوربيين الذى يقول بأن الدولة مدينة بوجودها لعقد مبرم بين أفراد، واذا لم يحترم أحد المتعاقدين (والمقصود هنا الدولة) بنود العقد، يكون الشعب مجابها بحالة جديدة هى الثورة ضد من صادر حقوقه وسيادته. وأعاد ألتوسيوس (١٥٥٧-١٦٣٨) هذا المذهب الابيقورى ونهض مدافعا عن حق الشعوب، فذهب إلى أن من حق الشعب نفسه- وليس فقط ممثليه- إسقاط السلطة إذا

---

(١) Bloch: Natural law and Human Dignity trans. by Dennis J. Schmidt. England, the Mit press, 1986. p. 204-205.

(٢) Ibid: P. 205.

توقفت عن العمل لصالح الشعب، فالدولة ليست إلا مندوبين عن الشعب، ولذلك فإن مقاومة الأسياد غير العادلين ليس تمردا وإنما هى حماية لحقوق الإنسان المنتهكة.[1]

ومن ألتوسيوس رائد التصور الحديث للأصل الطبيعى للحق إلى المبدع الحقيقى لما يسمى بالحق الطبيعى، وهو جروسيوس (١٥٨٣-١٦٤٥) مؤلف "قانون الحرب والسلام" عام ١٦٢٥، وفيه تظهر لأول مرة الفكرة الأساسية وهى فكرة حق كلى أو قانون كلى. وقد حدد جروسيوس مذهب ألتوسيوس عن العقد الاجتماعى الذى يعد أساس حق الشعوب، وهو المذهب الذى ينطلق من فكرة نقل الحقوق الفردية إلى مجتمع منظم. ويؤكد جروسيوس أن مهمة الدولة هى أن تلبى على نحو منظم متطلبات الإنسان الاجتماعية. فالحق الطبيعى يعنى حقوق البشر التى أؤتمنت الدولة عليها بموجب عقد ووفق إرادة المتعاقدين لإقامة مجتمع منظم، ويصبح هذا العقد باطلا إذا لم تحترم الدولة شروطه. ولكن الشئ الجوهرى فى القانون أو الحق الطبيعى لم يكن هو العقد الاجتماعى، بل البناء العقلى الاستنباطى القائم على قانون عدم التناقض. ولذلك كانت الرياضة هى نموذجه الأمثل، وظل التأثير الثورى للحق الطبيعى محدودا من الناحية التاريخية، ولم يمتد إلى المستقبل الذى قامت عليه اليوتوبيات. ولهذا لا يتبقى من العقد الاجتماعى لجروسيوس- ممثل الأرستقراطية فى رأى بلوخ- سوى نقطة هامة وهى أنه لاينتمى للميدان التاريخى، بل لنبضة وهمية أفسحت المجال لعقد غير تاريخى ووهمى.[2]وربما يكون ذلك بسب افتقار نظريات القانون الطبيعى الكلاسيكى إلى الحس التاريخى.

أ) نظرية العقد الاجتماعى

يبرز توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) على رأس المنظرين لفلسفة الحق أو الحق الطعبيى .و المعروف عن فلسفة هوبز أنها تقوم على مقولة أساسية عنده وهى أن الإنسان ذئب لأخيه الانسان، وأن الطبيعة الذئبية للإنسان هى حالة الطبيعة الأولى. لذلك فالعقد عنده ليس من قبيل التحالف بين الدولة والأفراد، بل

---

(١) بلوخ : فلسفة عصر النهضة ، الترجمة العربية ، ص ٢٢٤.

(٢) المرجع السابق : ص ١٣١-١٣٢.

هو خضوع مطلق من قبل الطرف الثانى للطرف الأول، فرضته طبيعة الإنسان الفاسدة وجعلته ضروريا. تلك هى نقطة انطلاق نظريته عن العقد الاجتماعى أو الحق الطبيعى. ويتميز هوبز عن ألتوسيوس وجروسيوس بواقعيته ،فالغريزة الأساسية التى تحرك الأجسام البشرية هى الأنانية : "الإنسان ذئب للإنسان

homo homini Iupus est و المجتمع الأول ليس مدفوعا بالغريزة الاجتماعية، بل هو مقحم فى "حرب الجميع"، وهذه هى النار الراقدة تحت الرماد فى كل المجتمعات، و"الحالة الطبيعية" التى تهدد فى كل لحظة بأن تستيقظ وتسود.

لقد اسقط هوبز صراع الطبقات الذى بدأ فى عصره وأهوال المجتمع الرأسمالى الإنجليزى على مرحلة ما قبل التاريخ، أى على المجتمع البدائى فأقر بأنه مجتمع ذئاب. وتتشارك الذئاب كى تضع نفسها فى مأمن من شر بعضها البعض، تاركة ذئبا واحدا فقط هو ذئب الذئاب للدفاع عن المجتمع.[١] بمعنى آخر يتنازل الشعب باختياره عن ارادته للحاكم بموجب عقد ،وبمجرد إبرامه يصبح للحاكم سلطة وضع القوانين وصياغة الأحكام والحقوق والواجبات، وعلى أفراد الشعب الطاعة المطلقة. فهذا الحاكم الذى يسمى المونارك أو الملك هو فوق القانون وتلك هى أيديولوجية الحكم المطلق. فالذئب الأعلى لا يقدم حسابات، وما يقوله لا يمكن أن يوضع موضع مساءلة، لأن السلطة وليس العقل هى التى تضع القانون.[٢]

يوجد عند هوبز الرجعية والتقدم، أيديولوجية البرجوازية الصاعدة وسلطة الدولة التى لا ترحم ولا جدوى من مقاومتها . ما لم يجد الذئب نفسه مجابها بذئاب أقوى منه .[٣] ولكن وسط هذا القهر والخضوع فى دولة هوبز يوجد نوع من الديمقراطية عندما يجتمع أفراد الشعب جميعا بقصد إنشاء دولة ، كما أن السلطة المطلقة للدولة التى وصفها هوبز بالتنين ، تسقط الفروق بين الشعب والطبقة الاجتماعية لأن كل الناس متساوون، ولأن كل شىء فى مقابل الحاكم.

(١) المرجع السابق : ص ١٣٧.

(٢) المرجع السابق : ص ١٣٧.

(٣) المرجع السابق :١٣٨ .

أضف إلى هذا أن هوبز لم يقل بملكية مطلقة للدولة ومن الممكن أن تتمثل هذه السلطة في شكل الحكم الجمهورى وليس بالضرورة فى شكل حكم ملكى .[1]

تتحول الطبيعة الذئبية عند هوبز إلى طبيعة خيرة واجتماعية عند جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) فالإنسان عنده خير فى الحالة الطبيعية أو حالة الفطرة، وهو لا يكتسب الشر إلا من خلال المدنية والدولة الشريرة غير العادلة التى يسودها نظام متعدد الطبقات وتنتشر فيها اللامساواة فى الملكية التى ينتج عنها الأنانية الاجتماعية. والمبدأ الذى يقوم عليه الحق الطبيعى عند روسو هو الحرية الفردية(التى طمسها هوبز)،وهى حرية أناس خيرين بفطرتهم، وليست حرية الذئاب.[2] ولذلك يسخر روسو من الأمة الإنجليزية قائلا: "إن الشعب البريطانى يعتقد أنه حر، غير أن هذه الحرية لا توجد إلا فى لحظة الانتخاب فقط، وعندما تنتهى هذه اللحظة يصبح عبدا بل ولا شئ على الاطلاق".[3]ومن الضرورى أن تكون الحرية هى الهدف الحقيقى للدولة. ولهذا يسأل متعجبا كيف تنشأ دولة ليس بها فرد واحد يتمتع بالحرية؟ إن الحرية التى تسلمها الدولة للفرد فى لحظة الانتخاب (وهى اللحظة الوحيدة التى يكون الفرد فيها مجبرا على أن يكون حرا) تعود فتستردها مرة أخرى عندما يتنازل الفرد للدولة عن كامل حريته عند إتمام العقد.

ذهب روسو إلى العكس من هوبز عندما جعل العقد الاجتماعى- الذى أصدره عام ١٧٦٢- مجرد وسيلة لحماية هذه الحرية الفردية. بذلك تحول القانون الطبيعى لأول مرة إلى سيادة الشعب. وما يميز العقد الاجتماعى هو أن الفرد يدخل بإرادته فى علاقة مباشرة مع المجتمع، بمعنى أنه لا يسلم حريته لأى نوع من التمثيل سواء أكان ملكا أو أميرا أو حتى تمثيلا برلمانيا.[4]لذلك طالب روسو الفرد أن يشارك مشاركة مباشرة فى أعمال الحكومة بالمساعدة فى صنع القوانين، وبأن يكون حرا فى انتقادها واقتراح بدائل لها. ولايعنى هذا أن

---

(١) Bloch : p. of H. Vll. p. 537.

(٢) Bloch : Natural law and Human Dignity p. 62.

(٣) روسو،جان جاك : العقد الاجتماعى.ترجمة ذوقان قرقوط.بيروت،دار القلم د.ت. الكتاب الثالث،الفصل الخامس عشر ص ١٥٥.

(٤) Bloch: Natural law and Human Dignity P. 62.

تتمادى الفردية فى غيها، وإنما هى بحاجة إلى الانضباط. وقد أكد العقد الاجتماعى تأكيدا شديدا على أداء الواجب إلى جانب الحقوق. فالانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة التحضر المدنى تحدث تغيرا ملحوظا فى الإنسان لأنها تستعيض عن "الحرية الطبيعية "المرتبطة بقوة الفرد" بالحرية الحضارية" المقيدة بالإرادة العامة، وبحرية أخلاقية جديدة تكبح جماح شهواته.(١)بحيث يمكن القول بأنه إذا استبعد من الميثاق الاجتماعى ما ليس من جوهره لتقلص إلى العبارات التالية: 'يسهم كل منا فى المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإدارة العامة العليا، وفى المقابل نسترد كل عضو باعتباره جزءا لا يتجزا من الكل".(٢) فالذات لا تغترب عن حريتها، منذ أن أصبحت جزءا متساويا من الإرادة العامة، أى أن الأساس الأيديولوجى لفلسفة روسو يكمن فى مبدأ الحرية الفردية وقوتها الكلية التى تتخلل الإرادة العامة للمجتمع.(٣)

ومذهب الإرادة العامة عند روسو لا يلغى الحقوق الطبيعية للفرد بل يتجه لتحقيق المساواة فى الملكية الخاصة. ومن خلال أيديولوجيته فى الملكية الخاصة لمس جوهر الشيوعية فى كل اليوتوبيات الاجتماعية :"إن قوة السلطة ليس لها أى حق فى المساس بملكية فرد أو جملة أفراد، ولكن لديها كل الحق شرعا فى الاستيلاء على أملاك الجميع بلا استثناء".(٤)وإذا لم يكن روسو هو أول من نادى بهذا المبدأ– أى مبدأ مصادرة الملكية– إلا أن مذهبه من المذاهب القليلة فى نظريات القانون الطبيعى التى نادت بهذا المبدأ الأساسى عند كل رواد النزعات اليوتوبية الاشتراكية الذين قالوا بالمساواة فى الحياة الاقتصادية. ولكن قوة الحق الطبيعى الكلاسيكى لا تكمن فى التمرد الاقتصادى وحده ،إذ أنها امتدت أيضا إلى المجال السياسى وأقامت ما يسمى بالحقوق الأساسية للفرد وهى الحرية،

---

(١) باومر – ل – فرانكلين : الفكر الأوربى الحديث.الترجمة العربية. ج٢، ص١١٢.

(٢) روسو : جان جالك ، العقد الاجتماعى،الترجمة العربية ١، ٦،ص.٥.

(٣) BlochL : Natural law and Human Dignity P. 63.

(٤) روسو : جان جاك : أميل،ترجمة د.نظمى لوقا،قدم له الأستاذ أحمد زكى محمد.القاهرة ،الشركة العربية للطباعة والنشر. ط١،١٩٥٨، ص٣٨٨.

والملكية، والأمن، ومقاومة الظلم، وقد كانت هذه الحقوق- التى تمثل البناء الفوقى القانونى- كانت هى المبادئ الأساسية للبرجوازية المتأخرة.(١)

والآن ما حقيقة العلاقة بين الحق الطبيعى - بما ينشده من عدل وتأكيد للكرامة الإنسانية - واليوتوبيات الاجتماعية - بما تنشده من سعادة البشرية ؟ لقد اتضح فى بداية الحديث عن القانون الطبيعى أوجه الاختلاف والاتفاق بينه وبين اليوتوبيات الاجتماعية. فهل اجتمعا لخلق مجتمع أفضل يسوده الحق والعدل و.نعمه السعادة والمساواة ؟ أ م سار كل منهما فى طريق موازٍ للآخر مما جعل من الصعب أن يلتقيا فى أى مرحلة تاريخية ؟ وأيهما كان اكثر من غيره تأثيرا فى المجتمع ؟ يمكن القول أنه فى مرحلة الصراع البرجوازى كاد الحق الطبيعى أن يسيطر سيطرة كاملة، بل وجاء معبرا عن آمال الطبقة البرجوازية حتى بدا أنه من الممكن أن يحل محل اليوتوبيات الاجتماعية. ولابد من الإشارة إلى أن الفترة التاريخية التى ازدهر فيها الحق الطبيعى كانت الطبيعة هى المرشد الموجه لكل الاتجاهات الفكرية فى المجتمع، فازدهر الدين الطبيعى والعلم الطبيعى والمنهج الرياضى ممثلا فى ديكارت وليبنتز .

وقد كان لسيطرة الحق الطبيعى تأثيرها على مواد ونصوص الحقوق الدولية، فاستعان المشرعون للقانون الدولى بنظريات جروسيوس وغيره، كما استعانت الثورة الفرنسية بنظرية العقد الاجتماعى لروسو وبخاصة المادة التى تنص على أن القانون يعبر عن الإرادة العامة. كذلك استعان القانون البروسى بنظريات القانون الطبيعى، فى حين لم يكن لليوتوبيات الاجتماعية تأثير يذكر فى المجتمع، لاسيما فى القرن الثامن عشر الذى لم تظهر فيه أى يوتوبيات أصيلة، فمنذ توماس مور وكامبانيلا فى القرن السابع عشر لم تظهر يوتوبيات حقيقية إلا فى القرن التاسع عشر مع أوين وفورييه وسان سيمون.(٢)

وعلى الرغم من سيطرة نظريات القانون الطبيعى فى القرن الثامن عشر وغياب اليوتوبيا بالمعنى الحقيقى، إلا أن الحق الطبيعى كان له صدى يوتوبى فى كل العصور، كما أن الحق الطبيعى ليس إلا يوتوبيا قانونية، فنظم

---

(١) Bloch : p. of H.VII, P. 539.

(٢) Ibid : P. 545.

اليوتوبيات الاجتماعية التى تنشد تحقيق السعادة للإنسان لا تريد جنة لحيوانات غير مسئولة ،كما أن مذاهب القانون الطبيعى التى تنشد الكرامة الإنسانية لا تقف فى وجه الحياة الخيرة،. وكلاهما يؤمن بأن الوجود الحاضر يجب دفعه للأمام لكى يتحرر من كل الظروف التى تعوق فتح الطريق لحياة أفضل. واليوتوبيات بتاريخها الطويل لا تخلو من القانون الطبيعى، بدليل أن الرواقية قد طورت يوتوبياها عن الدولة العالمية من خلال القانون الطبيعى، ولم تخل أية يوتوبيا- من الرواقية وجروسيوس حتى سان سيمون وأتباعه ومعاصريه الذين كانوا رغم عدم تعاصرهم رواقيين بهذا المعنى، بمعنى إيمانهم بالحقوق الطبيعية - من لمحات عن الحق الطبيعى. كما ارتبطت نظريات القانون الطبيعى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر باليوتوبيات الاجتماعية عن طريق القاسم المشترك بينهما وهو القصد الطيب الذى وجههما معا ودفع بهما إلى التطور انطلاقا من الطبيعة البشرية والظروف السيئة التى تعيشها. وهذا القصد الطيب يفهم بمعنى سلبى: ففى الحالتين نجد إهمالا للظروف السيئة فى العالم الواقعى، وفى الحالتين يوجد تطور هادئ يبدأ من الطبيعة البشرية ويخدم هذه الطبيعة، واتجاه بطئ نحو هدف إنسانى بوسائل تفضل الوسائل التى استخدمت من قبل. ولكن هناك أيضا معنى إيجابى يجب أن يفهم من خلاله هذا القصد الطيب، وهو أنه يوجد فى الحالتين كيان سياسي يُشكل تشكيلا جديدا على ضوء مفهوم الغاية والهدف. فالنظرية اليوتوبية عند توماس مور تقوم على أساس الفكرة الرئيسية فى القانون الطبيعى وهى الحرية الطبيعية للفرد، بينما يقوم القانون الطبيعى عند جروسيوس على أساس الليبرالية اليوتوبية (تحرير المصالح الفردية)،كذلك هناك نوع من الارتباط بين يوتوبيا كامبانيلا ذات النظام الصارم وبين نسق القانون الطبيعى ذى النزعة المطلقة عند هوبز. وفى مشروع كانط عن السلام الدائم نجد أن أحد موضوعات القانون الطبيعى- وهى فكرة القانون الدولى والدولة العالمية التى تترتب عليه- نجد أن هذا الموضوع يتحول إلى المستقبل كما يرتبط ارتباطا وثيقا حسب لغة كانط بالحلم اليوتوبى بنظام عالمى.(١)

---

(١) Bloch : Natural law and Human Dignity P. 506-207.

إن اليوتوبيات السابقة تحلم باقتصاد يرضى حاجات الشعوب ويعبر عن نزعة شيوعية تنشد السعادة. ولكن البناء العقلى لنظريات القانون الطبيعى الكلاسيكى القائم على العلاقات والاستنباطات الرياضية كان سببا فى بعض الضربات التى وجهت إليه، فكان نقد كانط للعقل بمثابة الضربة الأولى لهذا البناء، ثم جاء الجدل الهيجلى ليوجه الضربة الثانيه. وأخيرا جاء ماركس ليستبعد العلاقات الزائفة القائمة على الاستنتاج العقلى الرياضى التى عاقت هذا التراث عن التعامل مع الواقع.(١) ومع ازدهار اليوتوبيات الاشتراكية فى القرن التاسع عشر نظر الماركسيون باستياء شديد إلى نظريات القانون الطبيعى واعتبروه مجردا ولا يعبر إلا عن الطبقة البرجوازية التى نشأ فى ظلها. وربما يعود ذلك إلى الطبيعة المزدوجة التى تميز بها هذا التراث، ولذلك لم يقدره بعض الماركسيين حق قدره، ولم ينظروا للجانب الثورى فيه.(٢) ولكن الماركسية لا تستطيع أن تستبعده أو تتجاهله بسبب ما فيه من جوانب إنسانية لا تستغنى عنها المجتمعات الاشتراكية، ولابد من التمييز الدقيق لمضمون هذا التراث وتأكيد الجانب الإنسانى فيه. كما أن القانون الدولى فى أمس الحاجة إلى قوانين ومعايير موضوعية تنظم حقوق الإنسان وأسس السلام العالمى، الأمر الذى يحتم الرجوع لأصحاب القانون الطبيعى للاسترشاد بآرائهم.

إن من واجب الماركسية- كما يقول بلوخ- أن تفهم الماضى أكثر مما فهم نفسه (٣)،لأن استبعادها لنظريات القانون الطبيعى لم يجعلها تدرك تداخل هذا التراث الكلاسيكى مع اليوتوبيات الاجتماعية وأن كليهما مهد للإنسانية الماركسية. ويمكن القول أن النزعة الماركسية هى التى ربطت بينهما بعد أن كانا منفصلين، وارتفعت بهما معا من الناحية العملية، إذ لاكرامة للإنسان بدون القضاء على الحاجة والحرمان، ولاسعادة بغير القضاء على أشكال العبودية القديمة والحديثة.(٤) ومن الطبيعى ألا ينظر بلوخ لميراث القانون الطبيعى نظرة تقليدية، وأن يدرك سبب إخفاق التراث الماركسى الذى يتلخص فى غياب فكرة

---

(١) Ibid: P. 191.

(٢) Ibid : p. 186.

(٣) Ibid : p.199.

(٤) Ibid. P. 207.

القانون وقضية الحقوق الإنسانية من جدول أعمال الثورات الاشتراكية. لقد وضع كتابه مع بدايات إخفاق هذه الثورات، وتبين الظلم الواقع على الإنسان فكرس جهده للتغلب عليه بحثا عما هو حق، وماهو عدل. وواجب كل ثورة اشتراكية أن تدرك بوعى ما تتضمنه من أمل ومن حقوق طبيعية وكرامة إنسانية.

إن على الماركسية التى تسعى لتحقيق مجتمع خال من الطبقات أن تعى أن مثل هذا المجتمع لابد أن يكون له قصد حقيقى للقانون الطبيعى الذى هو بمثابة القوة التى تقاوم تعسف الدولة، فيصبح هذا القانون هو أساس مملكة الحرية، ولابد لها أن تنظر لمذاهب القانون الطبيعى نظرة إيجابية وتعيد صياغة هذا التراث للتغلب على وظيفته الثنائية. وإذا كانت الماركسية تهتم بنقد الواقع القائم، فيجب ألا يغيب عنها أن الحق هو الذى يقاوم الاستغلال والإهانات الواقعة على الكرامة الإنسانية. إن العدل الحقيقى هو محط آمال البشر المستضعفين الذين تصوروا أن المخلص سيأتيهم من الخارج، وظلوا ينتظرون مملكة الله العادلة التى لم تتحقق فى الواقع الفعلى بل فى آخر الزمان،[١] لذلك كانت مهمة بلوخ البحث عما هو اشتراكى فى ميراث الحق الطبيعى، وكانت نظرته أقرب إلى الواقع العينى بما فيه من ظلم وجد رموزه فى التناقضات الاجتماعية والمعاناة والاغتراب. وكان هذا أمرا ضروريا وطبيعيا بالنسبة لمفكر يسعى لتخليص المجتمع من الانحلال والاستغلال والعبودية وتحقيق مجتمع متكامل غير مغترب.

وإذا كانت الماركسية تتحدث عن تطبيع الإنسان فهى تتحدث أيضا عن أنسنة الطبيعة ،وفى هذا ثقة وإيمان بكمال الطبيعة. ولكنها ليست هى الطبيعة الحيوانية ولا قوانين الطبيعة الرياضية كما بدت فى نظريات القانون الطبيعى التى استبعدتها، بل تلك الطبيعة التى تكون فى حالة صيرورة متجددة بحيث يمكن أن تكون طبيعة يوتوبية.[٢] وإذا كان هوبز قد عرف هذه الطبيعة بأنها مجبولة على الشر، ووصفها روسو بأنها خيرة بالفطرة، فإن ماركس لم يؤمن

(١) Ibid : p. 200-201.

(٢) Ibid. P. 195.

بجوهر ثابت للإنسان، وليس لدية "السكونية" التى يقوم عليها القانون الطبيعى، فالواقع الفعلى ومسار التاريخ دليلان كافيان على تحولات الطبيعة البشرية، والإنسان طبقا لتعريفه التاريخى والأخلاقى هو نتاج العلاقات الاجتماعية.(١) خلاصة هذا أن كلاً من اليوتوبيات الاجتماعية ونظريات القانون الطبيعى الكلاسيكى جزء من خلفية التراث الثورى الاشتراكى وأن كليهما يتضمن بالضرورة القدرة على توقع شئ ما أفضل من ذلك الذى أصبح بالفعل لأن كليهما ينتمى إلى مملكة الأمل الإنسانى.

٢) اليوتوبيا الفيدرالية :

تعددت أقسام المعرفة فى القرن التاسع عشر واتجهت اتجاهات شتى :"إن من سمات الحياة الحديثة أنها أخرجت من داخلها تيارات من الفكر متنوعة تنوعا هائلا، ومتعارضة أشد التعارض، ولذلك لا نستطيع أن ننظر للقرن التاسع عشر ككل أو كوحدة واحدة، بل علينا أن نجزئه إلى عدد من أساليب الفكر أو عوالم الفكر ".(٢) وبطبيعة الحال كان لابد أن ينعكس هذا على التفكير اليوتوبى حيث تنوعت الأشكال اليوتوبية، فنشأت يوتوبيات تبحث عن السعادة والمتع الحسية ،وأخرى تصور مجتمعات شيوعية مثالية وإنسانية اختفت منها الملكية الفردية، إلى جانب يوتوبيات تندفع إلى المستقبل فى تفاؤل شديد، متأثرة بأفكار فلاسفة عصر التنوير فى القرن الثامن عشر ومصلحيه الكبار الذين رسم بعضهم مشروعا ت نظرية وحضارية تدور حول فكرة التقدم الحتمى فى الفنون والعلوم والأخلاق ونظم الاجتماع وإمكان تشكيل الطبيعة البشرية والوصول بها إلى الكمال عن طريق التربية المعرفية الأخلاقية والجمالية.(٣) وقد تبلورت هذه الأفكار المستقبلية وأخرجت التفكير اليوتوبى من سكونيته ولا تاريخيته السابقة.

وجاءت يوتوبيات القرن التاسع عشر مفعمة بالحركة والتفاؤل بالمستقبل بعد أن صبت أفكارها بصورة غير مباشرة فى الثورتين الكبيرتين فى أواخر القرن الثامن عشر، وهما ثورة الاستقلال الأمريكية والثورة الفرنسية. وحملت

---

(١) Ibid : P. 192.

(٢) باومر – ل – فرانكلن : الفكر الأوربى الحديث . الترجمة العربية . ج٣ ص.

(٣) Emerson, L. Roger: Dictionary of history of ideas P. 462.

هذه الأفكار اليوتوبية أصداء أزمات العصر وطموحاته، وارتبط تاريخ اليوتوبيا بميلاد الحركة الاجتماعية التى ازدهرت وانتشرت فى القرن التاسع عشر، بحيث يصعب التمييز بين الأعمال التى تخص الفكر اليوتوبى والأخرى التى تعالج المشاكل الاجتماعية التى نشأت فى تلك الفترة، إذ فقدت الكلمة – أى اليوتوبيا – معناها الأصلى فى تلك الحقبة الزمنية بسبب إساءة استخدام أنصار الماركسية لها إلى الحد الذى جعلهم يتهمون بها خصومهم فى الفكر.[1] لقد اتهموا كُتاب اليوتوبيا بإهمال الدور الريادى لطبقة البروليتاريا التى أنتجها التطور التاريخى، وعدم فهمهم للمذهب الاشتراكى الذى لا يمكن أن يتحقق إلابعد بلوغ الرأسمالية درجة معينة من التطور، واستبعادهم للثورة التى بإمكانها وحدها السيطرة على الأوضاع الاقتصادية ووسائل الإنتاج وإلغاء الطبقات، بحكم أن البروليتاويا هى الطبقة الوحيدة القادرة على إنجاز هذه الثورة. وكانت أكبر تهمة وجهوها إلى كُتاب اليوتوبيا أنهم تصوروا أن المجتمع الجديد يمكن أن يوجد فى أى مكان أو زمان، وأنه لا علاقة بين تطور النزعة الرأسمالية وإمكانية تحقيق مجتمع جديد، وان الدولة يمكنها السيطرة على وسائل الإنتاج والأوضاع الاقتصادية بالطرق السلمية والإصلاح الاجتماعى.[2]

أثر آباء النزعة الاجتماعية تأثيرا كبيرا على كُتاب اليوتوبيا فى القرن التاسع عشر ،ولم يقتصر هذا التأثير على كتاباتهم النظرية فقط، بل شمل المشروعات الاجتماعية الإصلاحية التى تصوروها لشكل المجتمع اليوتوبى – سواء كانت خططا اجتماعية أو قرى تعاونية – والتى أوحت بأشكال عديدة من اليوتوبيات التى كتبت بعد ذلك. وعلى الرغم من الثورة الصناعية التى فتحت مجالات جديدة وبدت للكثيرين وكأنها قدمت الحل الحاسم لمشكلات الفقر وعدم المساواة، إلا أن الفقر فى الدول المتقدمة اقتصاديا كان أكثر بشاعة مما فى غيرها. فقد وصل عدد ساعات العمل إلى ما يتجاوز الثمانية عشر ساعة فى اليوم، وازداد الأغنياء غنى، بينما ازداد الفقراء فقرا. وظهرت مجموعة من المفكرين والكُتاب الاشتراكيين كانت مهمتهم التركيز على تحقيق اليوتوبيا أكثر

(١) Berneri, Marie Louise: Journey through Utopia P. 207.

(٢) Ibid : p. 208.

من التركيز على الشكل المحدد للمجتمع اليوتوبى أمثال أوين وفورييه وسان سيمون وأتباعه.

ويأتى اسم روبرت أوين Owen (١٧٧١-١٨٥٩) على رأس أصحاب اليوتوبيات الفيدرالية التى لم تقر بالحكومة المركزية. ولم يوجه أوين اهتماما كبيرا للصناعة، بل وضع نظاما جديدا للإنتاج على أساس التنظيمات التعاونية، فاهتم بالتجمعات الزراعية المستقلة التى لا يزيد عدد سكانها عن الثلاثة آلاف، وعليها أن تحقق الاكتفاء الذاتى فى الغذاء عن طريق تقسيم البضائع المنتجة على أعضاء الجماعة بالتساوى. اما عن الحكم فيتم من قبل إدارة مستقلة ،ويدير الشئون الداخلية مجلس عام يتكون من كل أعضاء الجماعة الذين تتراوح أعمارهم ما بين الثلاثين والأربعين عاما، ويحكمون وفق قوانين الطبيعة البشرية، بينما يحكم الشئون الخارجية مجلس عام آخر يتكون أعضاؤه ممن تتراوح أعمارهم ما بين الأربعين والستين عاما. وعندما يبلغ العالم حد الاكتفاء من الغذاء الزراعى تصبح الحكومات غير ضرورية وتختفى.(١)

ويؤمن أوين بأن التربية هى إحدى الطرق الموصلة إلى الهدف، ولذلك نراه يقدم نظاما فى التعليم - كان له تأثيره على كُتاب اليوتوبيا فيما بعد - يؤكد فيه إمكانية تعديل الطبيعة البشرية لدى الأطفال عن طريق التوجيه الرشيد إلى حب الغير، والتربية العاقلة للفكر، والسلوك المستقيم. وقد وضع فى ذلك كتابه "النظرة الجديدة إلى العالم - أو مقالات عن مبدأ تشكيل الطبع الإنسانى وتطبيقه فى الواقع العملى" عام (١٨١٦).وكذلك قدم كتاب 'العالم الأخلاقى الجديد 'عام (١٨٣٦) ووضع أوين أساس نزعة شيوعية تدعو لحب الجنس البشرى، وتنظر إلى الملكية الخاصة والزواج والدين الوضعى باعتبارها ثلاثية الشر التى تخلق التعاسة البشرية. ودعا إلى قيام مجتمع خال من البطالة والفقر والجريمةو العقاب، وأوصى بإصلاح المجتمع بالتسوية السلمية وبدون صراع أو إضراب، كما ناشد رجال الصناعة التخلى عن النزعة الرأسمالية، وان لم يدع إلى تدمير الآلة بل شجع أعضاء الجماعة على الميكنة المنزلية. والمهم أن حلمه اليوتوبى

---

(١) Ibid: P. 211.

المفعم بالأمانى لم يتطلع لإقامة مجتمع صناعى كبير، بل إلى مجتمعات فيدرالية صغيرة.(١)

إذا كانت يوتوبيا أوين تقوم على تفكير غير تاريخى فانه يختلف عن فيدرالى آخر هو شارل فورييه Fourier (١٧٧٢-١٨٣٧) الذى أقام نقده للواقع القائم على أساس تاريخى، ورأى ان تقديم نموذج حى وناجح لمجتمع يوتوبى هو السبيل لإقناع الجنس البشرى بتبنى مثل هذا النموذج. فكان بذلك رائد الحركة التعاونية وتكوين اقتصاد جديد مجرد من الانانيه، وأقام مدينته الفاضلة على تقسيم الدولة إلى مناطق أو معسكرات تعاونية أطلق على كل منها اسم الفالنستير Phalanstere (٢) وفيها يتحرر الفرد من كل المعوقات ويطلق العنان لغرائزه وأهوائه ورغباته دون اعتبار لقيود أخلاقية. وينتقل من متعة إلى أخرى ومن عمل إلى آخر فى حرية تامة وفقا لميوله. وقد أقام فورييه آراءه فى الإصلاح على أساس نقده للمدينة والمجتمع المتحضر، فكان عمله الأول "نظرية الحركات الأربع" عام (١٨٠٨)-تعبيرا عن نزعة نقدية للحياة المعاصرة. وكذلك كتابه "التجمع الأهلى الزراعى" عام (١٨٢٢).وفى كتاب "العالم الصناعى الجديد" الذى وضعه عام ١٨٢٩ وصف الحياة الحضارية بأنها حالة البربرية المتوحشة التى أوجدت الرذيلة وأنتجت الفساد والانحلال فى كل مكان وزمان، وأنه عندما تتخطى المجتمعات البشرية هذه الحالة البربرية سيحل التناغم والانسجام وتتحقق مدينة السعادة.(٣)وتختلف آراء فورييه الفيدرالية عن آراء الاشتراكية الماركسية للقرن التاسع عشر، فهو لا يؤمن بأن الثورة والعنف هما السبيل لتحقيق مجتمع أفضل، ويفضل طريق التغيير والإصلاح الاجتماعى السلمى. هذا بالإضافة إلى أن مشروعه اليوتوبى يقوم على أساس الإقرار بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، والعمل على زيادة الإنتاج لرفع مستوى المعيشة، والسماح بتكوين ثروات صغيرة لا تهدف إلى استغلال الآخرين ولكن لمنع ذوبان الفرد فى الجماعة،وإقامة التوازن في كل "فلنستر"، وهو يسمح كذلك

---

(١) Bloch: p. of H. Vll. P. 557-558.

(٢) تتكون الكلمه من Phalange و تعنى التجمع أو الجماعة،وكلمة monastere وتعنى الدير،وتدل على الوحدة الاجتماعية التى سيتألف منها المجتمع الجديد.

(٣) Bloch: Ibid.p. 558-559.

بتقسيم الأرباح بين المساهمين– وهم مجموعات رأسمالية صغيرة – ويبقى على حافز الربح للتشجيع على المزيد من الإنتاج وإشباع غريزة الطموح عند الإنسان، مما يؤكد في النهاية أن حلم فورييه المفعم بالأمانى هو التخطيط لمجتمعات تعاونية صناعية صغيرة.

وتحول الحلم اليوتوبى الفردى الفيدرالى عند أوين وفورييه إلى حلم يوتوبى مركزى عند كابيه وسان سيمون، فلم تعد الجماعات الصغيرة أو الكوميونات هىالهدف ، بل اتجه كل منهما إلى تكوين تنظيمات اقتصادية كبيرة. ولم تعد الحرية فردية ذات شكل اقتصادى بل تحولت إلى حرية اجتماعية موجهة إلى غايات عامة، بمعنى تحقيق نظام ينكر النزعة الذاتية السابقة ويحولها إلى نزعة جماعية صناعية يسميها بلوخ باليوتوبيا المركزية. [1]ويمثل كابيه Cabet (١٧٨٨–١٨٥٦) هذا النظام الاتحادى، وتقوم يوتوبياه على النظام الصارم الذى عرضه فى كتابه ذائع الصيت "رحلة إلى ايكاريا" عام ١٨٣٩، وتداولته الطبقة العاملة. وقد باشر كابيه بنفسه تأسيس مجتمعه اليوتوبى فى ولاية تكساس الامريكية، ولكنه اضطر للعودة إلى باريس عام ١٨٥٣ فأصاب مجتمعة اليوتوبى الوهن بعد رحيله بسبب الصراعات الداخلية، وعندما عاد إلى أمريكا ثانية لم يستطع أن يعيد لمجتمعه عهده الأول فمرض ومات، وظل مجتمعة قائما بضع عقود حتى عام ١٨٩٨. [2]

يقوم مجتمع إيكاريا على المساواة التامة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات. أما نظام الحكم فهو جمهورى يعبر فيه الشعب عن نفسه من خلال مجالس قومية ونيابية. والشعب الذى يملك حق التصويت، له السلطة العليا فى منظمة سياسية قائمة على جمهورية ديمقراطية. ويقوم هذا المجتمع أيضا على النظام العشرى، فالدولة مقسمة إلى مائة ولاية، مقسمة إلى عشر كميونات. وإيكاريا هى مركز هذه الولايات والكميونات. وتعتمد إيكاريا الموحدة على الصناعة المنظمة التى تصنع عالم المستقبل، فالإبداع الصناعى

---

(١) Ibid: p.561.

(٢) Berneri, Marie Louise : Journey through Utopia.P.224.

بها على مستوى عال من التقنية بفضل عمال مهرة ومهندسين يعملون سبع ساعات كل يوم من خلال خطة اقتصادية اشتراكية. (١)

ويعبر سان سيمون (١٦٧٠-١٨٢٥) أيضا عن يوتوبيا مركزية مناوئة للنزعة الذاتية الإقتصادية التى تتخلص فى المبدأ الليبرالى: دعه يعمل، دعه يمر. وإذا كان أوين وفورييه قد أقاما يوتوبياهما على أساس تجمعات تعاونية زراعية صغيرة، فان كابيه وسان سيمون قد أقاماها على تنظيمات صناعية كبيرة. فقد كان سان سيمون "يعتقد أن كل مجتمع سوف يصبح مصنعا كبيرا أو خلية واسعة للإنتاج : وحكومة هذا المجتمع يجب أن يتولاها بالضرورة رجال أكفاء هم رجال الصناعة. بمعنى أنه يجب أن تحل حكومة تقوم على أساس اقتصادى محل الحكومات السياسية ". (٢) فالغاية الوحيدة ليوتوبيا سان سيمون هى اقامة مجتمع صناعى كبير شعاره أن كل إنسان يجب أن يعمل، وعلى قمته رجال الصناعة، حتى أنه طالب بسحب السلطة السياسية من أيدى رجال الدين وإيداعها فى أيدى رجال الصناعة. 'كان هدف سان سيمون أن يجعل من السياسة علما وضعيا، فالسياسة فى نظره هى "علم الإنتاج" والصناعة بالنسبة إليه هى حجر الزاوية فى سعادة الإنسانية، فهو يرى فى العمل الوسيلة الوحيدة للتحرر والاستقلال الذاتى". (٣)

وينظر سان سيمون بعطف متزايد نحو الطبقة العاملة، ويحس بحالة البؤس التى يعانيها العمال، ويرى فى إلغاء الإمتيازات الوسيلة الوحيدة لعلاج هذه الحالة. ويتحقق إلغاء الإمتيازات – فى نظره – عن طريق تنمية الإنتاج المادى وتثقيف الطبقة العاملة بطريقة مثمرة. (٤) ويقتصر دور الحكومة فى المجتمع الذى ينشده سان سيمون على أمن الإنتاج وحريته ، ويتكون مجتمعه اليوتوبى من رجال الصناعة والعلماء والفنانين، وفيما عدا هذه الفئات الثلاث لا

---

(١) Bloch: P.of H.Vll.P.562.

(٢) محمد طلعت عيسى : اتباع سان سيمون ، فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر .القاهرة مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٢.

(٣) المرجع السابق : ص ١٢.

(٤) المرجع السابق : ص ١٢-١٣.

يوجد الإ الطفيليون والمتسلطون. وتمثل هذه الفئات الثلاث المثل الاعلى لنظام الحكم فى برلمان مؤلف من ثلاثة مجالس، مجلس الإختراع ويتكون من الفنانين، ومجلس الفحص من العلماء ، ومجلس التنفيذ من رجال الصناعة.

وقد استمد سان سيمون اقتناعه بنظريته من مظاهر التاريخ نفسه ومن خلال الوعى التاريخى ، فقد مر التاريخ – فى رأيه – بثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية التى تم فيها خلق الآلهة للعالم ، والمرحلة الميتافيزيقية التى تعتمد على القوى الطبيعية أو الأفكار المجردة، ثم المرحلة الوضعية التى تأتى من تحليل الوقائع، وهذه هى مرحلة المجتمع الصناعى الحديث. والدولة الصناعية المنظمة هى الكاهن الاجتماعى الاسمى، أو هى نوع من البابوية الصناعية التى ستكون على رأس هذه الدولة [1] التى يتحقق فيها التناغم والانسجام بلا عنف ولا ثورات ولا لجوء إلى استخدام القوة.

٣) الصهيونية ويوتوبيا الأرض الجديدة – القديمة :

بدأت الحركات القومية فى أوربا مع بدايات القرن التاسع عشر، مما ترتب عليه ظهور المشكلة اليهودية، فلم يستطع الشعب اليهودى – فى الشتات – الذوبان فى المجتمعات التى استوطنها، بل ظل مغلقا على نفسه محتفظا بهويته. ولم يكن حلم استعادة مملكة داود قد مات، بل بقى المتزمتون من اليهود لمدة ألفى عام يختمون صلواتهم بعبارة : العام القادم فى أورشليم : وظلوا يحترقون شوقا لذكرى الأرض والسعادة التى فقدت، سواء فى فلسطين أو فى أسبانيا بعد طرد اليهود منها، فالحنين إلى الماضى كان دائما صفة مميزة للشعب اليهودى. وجاء موسى هيس (١٨١٢-١٨٧٥) فى وقت كانت فيه الحركة القومية تحتل مركز الصدارة فى أوربا، وأصبح على اقتناع كامل بأن عالم المستقبل يجب أن ينظم على أساس الثقافات القومية، وقد حاول فى كتابه "روما والقدس" عام ١٨٦٢ إثبات أن الاتجاه الداعى إلى ذوبان اليهود فى المجتمعات الاوربية لا يشكل حلا عمليا بالنسبة للمسألة اليهودية، لأن اليهود المقيمين وسط الأمم الأخرى لا يمكن أن يلتحموا عضويا بهذه المجتمعات.

---

(١) Bloch: Ibid: P.567.

(1) كان الجنس أو العرق عند هيس هو القوة المشكلة للتاريخ، وكان أول من رسم حدود الحلم الصهيونى قبل مؤسس الحركة تيودور هرتزل.

وعلى الرغم من دوافع هيس الاشتراكية إلا أنه لا ينظر للاقتصاد باعتباره المحرك الأول للتاريخ، بل جعل العرقية هى أساس نزعته الإشتراكية، ودعا أبناء شعبه إلى إقامة المستعمرات فى الأرض المقدسة، وأن يزرعوها كما فعلوا منذ ألفى عام خلت : "إن البذور المخترنة فى داخلكم، شأنها شأن بذور القمح التى كانت توضع بجانب الموميات المصرية، قد ظلت هاجعة لآلاف السنين ومع ذلك لم تفقد قدرتها على التكاثر ٠٠ إن البعث القومى وحده هو الذى ستمستد منه العبقرية الدينية لليهود قوة جديدة وتفعم من جديد بالروح المقدسة للأنبياء، وذلك مثل العملاق الذى تلمس قدماه الأرض التى ولد فيها فتبعث فيه القوة". (2) أصبحت النزعة الإشتراكية بالنسبة لهيس هى انتصار الرسالة اليهودية فى روح الأنبياء، ومن أجل هذا الهدف وضع خطة اشتراكية عالمية تتحول إلى فعل فى فلسطين، وهى المكان الذى يمكن أن ينشأ فيه اليهود مرة أخرى. (3) ورسم هيس حلما مفعما بالأمانى ليوتوبيا صهيونية اشتراكية ترتكز منذ البداية على ماأورده الأنبياء فى الكتاب المقدس، "وبهذا وصلت العنصرية الإسرائيلية إلى ذروتها بالجمع بين العنصرية الجنسية أو العرقية والعنصرية الدينية"(4). لكن اليهود الغربيين كان أغلبهم من الطبقة البرجوازية ولم يكن بينهم عدد كبير من العمال، لذلك لم تحقق هذه الأحلام الصهيونية تأثيرا كبيرا الا فى الطبقة الوسطى الدنيا التى ليس لها مراكز اجتماعية فى مجتمعاتها.

وجاء هرتزل (١٨٦٠-١٩٠٤) الذى وضع البرنامج الصهيونى الأكثر تأثيرا لاستقطاب الطبقة البرجوازية اليهودية، ومواجهة أزمة الطبقة الوسطى،

---

(١) اسعد عبد الرحمن : المنظمة الصهيونية العالمية (تنظيمها وأعمالها ١٨٩٧-١٩٤٨) بيروت.منظمة التحرير الفلسطينية – مركز الابحاث.ص١٧.

(٢) Bloch: p.of H.VII.P.601.

(٣) Ibid: P.602.

(٤) محمد خليفة حسن أحمد : دراسات في تاريخ الشعوب السامية القديمة .القاهرة دار الثقافة للنشر والتوزيع،١٩٨٥ ص ١٧.

والوقوف فى وجه موجة العداء للسامية التى بدأت تظهر وتزداد حدتها فى أوربا فى ذلك الحين. وأصبح هذا البرنامج الصهيونى بالفعل مقبولا من البرجوازية الليبرالية اليهودية. [1]ورأى هرتزل أن المسألة اليهودية ليست مسألة اجتماعية أو دينية بل مسألة قومية، و أن المخرج الوحيد لمشاكل اليهود ومعاناتهم لا يمكن أن يكون إلا عبر توكيد اليهود على قوميتهم وسعيهم لإقامة دولتهم.[2]ولم تكن القدس فى بداية الأمر هى الصوت الذهبى ليوتوبيا هرتزل للبحث عن أرض المستقبل، فقد تأرجحت هذه الأرض بين الأرجنتين وفلسطين، وكان حلمه اليوتوبى هو تشكيل دولة رأسمالية ديمقراطية بمساعدة انجلترا وألمانيا. وظهرت فكرة "الدولة اليهودية" عام ١٨٩٦ وهى دولة رأسمالية تعاونية لإصلاح الارض التى ستصبح ملكية عامة، وتبلور الحلم لجعل الحكاية الخرافية حقيقة على الأرض إذا أراد لها اليهود ذلك. وظهرت الرواية اليوتوبية "أرض قديمة جديدة" عام ١٩٠٠ لتصور أرض التقدم البرجوازى، يوتوبيا ليست فى المستقبل البعيد، بل تقرر لها أن تكون ابتداء من عام ١٩٢٠ فى الدولة اليهودية التى تقوم على التعاونيات الزراعية. وتمركزت يوتوبيا هرتزل وتمحورت حول الشئ الوحيد الذى لا تمتلكه وهو الأرض. [3]وحام الحلم اليوتوبى حول فلسطين: 'إن هدف الصهيونية هو إقامة وطن قومى لليهود فى فلسطين يضمنه القانون العام "كانت هذه العبارة هى الهدف الذى أعلنه هرتزل فى أول مؤتمر صهيونى فى مدينة بال عام ١٨٩٧.

اختلفت يوتوبيا هرتزل عنها عند موسى هيس، فهذا الأخير ربط يوتوبياه الاشتراكية بحركة العمل الدولية، وربط رسالته الاشتراكية بتراث أنبياء اليهود، وجعل محور عمله فى فلسطين . ولكن هرتزل حول هذا الحلم إلى آخر برجوازى، وأخذ الحلم ينمو ويزدهر بمساعدة بعض المفكرين الإنجليز الذين أثاروا المشاعر اليهودية القبلية، كما أثاروا تعاطف الإمبريالية الألمانية- فى ذلك الوقت-مع الحركة الصهيونية. والحقيقة أن هذا الاهتمام بالنزعة الصهيونية كان جزءا من السياسة الإمبريالية الغربية، فقد كانت إنجلترا تريد

---

(١) Bloch: P.of H.Vll.p.603.

(٢) أسعد عبد الرحمن : المنظمة الصهيونية العالمية ص ٢٠-٢١.

(٣) Bloch : p.of H.Vll.p.603.

تأمين الطريق البرى للهند،واقترح بعض الكتاب السياسيين - مثل هو لنجروت- إقامة دولة يهودية فى تلك البقعة. كما كانت السلطات الألمانية تريد تأمين مصالحها فى الشرق بمساعدة تركيا رجل أوربا المريض - كما أطلق عليها فى ذلك الحين- فبحثت الأمر مع هرتزل عام ١٨٩٨ بشأن إقامة دولة تحت الحماية الألمانية والسلطة التركية. ولكن هذا المشروع فشل بسبب انسحاب ألمانيا من اللعبة. وحانت لحظة اقتراب الحلم من التحقق فى إعلان وعد بلفور عام ١٩١٧ الذى وعد بإقامة وطن قومى لليهود فى فلسطين التى كانت حتى هذا الإعلان دولة عربية تحت الحماية البريطانية. ووجدت الإمبريالية البريطانية أن أجزاء من برنامج هرتزل الصهيونى تناسب السياسة البريطانية فأعلنت تحت قناع إنسانية مزيفة إقامة مأوى لما تبقى من ضحايا النازية والفاشية، على ألا يزيد عدد السكان اليهود عن ثلث السكان العرب فى ذلك الحين. وهكذا بدأت دولة هرتزل الصهيونية بأعداد محدودة، وتشكلت كميونات زراعية على غرار تلك التى رسمها أوين وكابيه فى أمريكا الشمالية.

وبدأت المأساة على أرض فلسطين، وليس من الغريب أن نجد بلوخ- وهو الذى ينحدر من أصل يهودى - وقد تغلبت عليه نزعته الاشتراكية الإنسانية فيصف الصهيونية بأنها نزعة عنصرية قائمة على الوعى الزائف، ويقر بأن دولة إسرائيل التى قامت للهروب من الفاشية أصبحت هى نفسها دولة فاشية، هذا من جانب، ومن جانب آخر أصبحت إسرائيل قلب النزعة الإمبريالية الإمريكية فى الشرق. [1]يضاف إلى هذا أنه ينظر للمشكلة اليهودية من وجهة النظر الماركسية التى عبر عنها ماركس فى كتابه "المسألة اليهودية" الذى أكد فيه أن استمرار الشعب اليهودى ليس لصفات ذاتية عرقية أو جنسية أو لأنه شعب الله المختار على حد زعمه، لأن استمراره فى البقاء لم يكن برغم التاريخ بل فى التاريخ وبفضله. إن البحث فى المسألة اليهودية يجب أن يكون بالبحث فى الظروف المادية التى أحاطت بهذه المسألة عبر التاريخ، وبذلك وضع

---

(١) Ibid: P.607.

ماركس القضية فى إطار يتجاوز الاطر البرجوازية إلى رحاب الثورة العالمية البروليتارية. [1]

معنى هذا- فى رأى بلوخ أيضا- أنه ليس هناك حل منعزل للمشكلة اليهودية بدون حل شامل للمشكلة الإجتماعية- الإقتصادية. وان الفترات التى تزايدت فيها كراهية البشرية للجنس اليهودى- حتى قبل فترة الإضطهاد النازى- إنما تعود إلى أسباب اجتماعية واقتصادية منذ البداية . ويمكن تقسيم المراحل التى مرت بها هذه الاسباب إلى ثلاث مراحل مختلفة ،فى العصور القديمة كانت غطرسة اليهود وتكبرهم على الأمم الأخرى وانغلاقهم على أنفسهم بدعوى أنهم شعب الله المختار سببا فى إثارة مشاعر الكراهية فى نفوس الشعوب الإخرى. وفى العصور الوسطى تعود الكراهية إلى أسباب دينية وهى خيانة يهوذا للمسيح التى أثارت حنق الشعوب المسيحية ورغبتها فى الانتقام. أما فى العصر الحديث فقد كان للصهيونية والنظرية العرقية أثر كبير فى إثارة العداء للسامية، فاجتمعت الاسباب المحرضة ضد اليهود. ويرى بلوخ أن هذه الإسباب كانت مبررة لأن اقتصار الكتاب المقدس على الشعب اليهودى- الذى يشعر بالفخر لهذا بل ومازال مخدوعا بهذا الوهم- دون سائر شعوب الجنس البشرى حادثة غير مسبوقة فى التاريخ. [2]

والحقيقة أن الأسباب التى ذكرها بلوخ ونتج عنها العداء للسامية فى العصر الحديث تكتمل بالتفسيرات الأخرى لحقيقة هذا العداء، وأن الصراع الذى تميز بالدموية والوحشية فى مطلع هذه العصور، كان بعيدا تماما عن أن يكون صراعا بين مجموعتين أو قوميتين أو دينين كما قد يبدو فى الظاهر. لقد كان فى واقع الأمر بين طبقتين، إذ كانت البرجوازية القومية الناشئة فى بلدان أوربا تصارع بضراوة ضد الإحتكار اليهودى التاريخى للتجارة. وكانت البرجوازية التجارية اليهودية هى الحاجز الرئيسى فى طريقها، وكان هدم التسلط اليهودى هو شرط نموها واستيلائها على السوق. وقد كانت الطبقات الدنيا هى التى

---

(١) اديب ديمترى : الماركسية والدولة الصهيونية (الوجود والكيان).بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر. ط١، ١٩٧١.ص٦٨.

(٢) Bloch: Ibid.P.609.

تصارع ضد اليهود، تقودها البرجوازية الناشئة وينضم إليها أحيانا النبلاء بدافع الحقد على دائنيهم. ولاشك أن اضطهاد اليهود خلال العصور الوسطى تحت شعار إبادة الخونة كان بمثابة الإرهاصات الأولى للثورة الإجتماعية البرجوازية. [1] فالظروف الإجتماعية والإقتصادية إذن هى - فى رأى بلوخ وأنصار الماركسية - العوامل التى تختفى وراء المسألة اليهودية. والعداء للسامية ليس من الأمور الخالدة أو الأبدية كما يريد الصهاينة أن يقنعونا بذلك. وحتى إذا كان الأمر كذلك فلن يخفف-فى رأى بلوخ - من هذاالعداء غزو البلاد العربية وخلق خلافات جديدة ونزعة يهودية جديدة، ولا عن طريق دولة رأسمالية- ديمقراطية كما يتصورها هرتزل، ولا بوسائل هيس الإشتراكية التى تحوم حول القدس، فليست المسألة أن يكون لليهود أمة أم لا [2] ! ولكن السؤال الان : هل مازال لدى اليهود - سواء أكانوا أمة أم لا - وعى بما قاله اله الخروج لعبده إسرائيل وكلفه به كمهمة لا كمجرد وعد: "هو ذا عبدى الذى اعضده مختارى الذى سرت به نفسى. وضعت روحى عليه فيخرج الحق للأمم". [3] إن هذه المهمة التى وجهها الرب لأمة ابتليت بالشقاء تتلخص فى : "لتفتح عيون العمى لتخرج من الحبس المأسورين من بيت السجن الجالسين فى الظلمة". [4]ويؤكد بلوخ أن اليهود قد قاموا بهذه المهمة الخلاصية وان لم يقوموا بها على نفس المستوى الذى نجده فى المسيحية والإسلام. ففى القرن الثانى بعد الميلاد انتشرت الديانة اليهودية ووصلت إلى الصين. وفى القرن الثامن الميلادى دخلت إمبراطورية كازار Chazar - وعاصمتها استراخان- فى اليهودية. صحيح أن هذا كله تم فى وقت متأخر، ولكن معظم النصوص اليهودية المقدسة - كما يقول بلوخ-تطرق فكرة التبشير ورسالة الخلاص وتنبه اليهود لنشرها: "لايسوؤن ولا يفسدون فى كل جبل قدسى لأن تمتلئ من معرفة الرب كما تغطى المياه البحر".[5]وقد ظلت ذكرى هذه النزعات التبشيرية والخلاصية موجودة فى اليهود الذين تجردوا من النزعة القومية الصهيونية. ولكن النزعة

---

(١) اديب ديمترى : المرجع السابق ص ٤٤-٤٥.

(٢) Bloch: P.of H.Vll.P.609-610.

(٣) اشعياء : ٤٢ : ١ الكتاب المقدس.

(٤) اشعياء : ٧:٤٢ المرجع السابق.

(٥) اشعياء : ١١ : ٩ المرجع السابق.

التبشيرية الخلاصية المستقبلية يمكن – على العكس من ذلك – أن تغيب تماما عن اليهود الذين يحصرون أنفسهم فى وعى قومى ضيق أو يتبنون نزعات التوسع التجارى الدولى، لقد اقتصر وعيهم عام ١٩١٧ – وهو عام وعد بلفور – فى الركن الشرقى للبحر الأبيض المتوسط تحت الحماية البريطانية ومصالحها التجارية فى قناة السويس وبترول الموصل. ثم دخل الوعى الآن فى دائرة الرأسمالية الغربية ومناطق النفوذ البريطانى وتحت حماية الوحش الأمريكى. لكن إذا أرادت الأمة اليهودية أن تبقى فلابد أن تعى رسالتها بين الآمم الأخرى وتدرك دورها فى حركة التحرير الإجتماعى وإلا فلن يكون لها مستقبل على الإطلاق.[١]

لاشك أن نزعة بلوخ الانسانية الإشتراكية قد غلبت عليه فى تحليله للصهيونية كحركة قومية عنصرية. ولم تمنعه ديانته اليهودية– خلافا لغيره من الماركسيين اليهود – من أن يدين العنف الإسرائيلى الموجه ضد العرب، ولا أن يوجه نقده إلى أمته التى رأى فيها بوادر نازية جديدة، وعلى الرغم من ذلك فهو لا ينكر حقها فى أن تحتفظ بهويتها القومية شأنها شأن غيرها من الأقليات القومية الأخرى، وأن تنمى لغتها وتراثها وثقافتها على الأرض التى ولدت فيها وتربت عليها فى إطار نزعة اشتراكية عالمية تساهم مساهمة فعالة جنبا إلى جنب مع الأمم الأخرى فى حركات التحرير الاجتماعى. وأغلب الظن أن المواطن العربى قد يؤيد هذا المطلب المشروع فى حق الأمة اليهودية فى الاحتفاظ بهويتها وثقافتها الوطنية. ولكن السؤال: هل كان من الضرورى أن يتحول الشعب الذى كان مقهورا فيما مضى إلى شعب قاهر لكل الشعوب العربية المحيطة به؟ هل كان من الضرورى – لكى تحتفظ الأمة اليهودية بهويتها الدينية و الثقافية – أن يتشرد شعب بأكمله وتسلب أرضه ويطرد من دياره؟ وهل كان من الضرورى أن تقوم الهوية اليهودية فى أرض فلسطين، ألم يعترف بلوخ نفسه بأن جبل صهيون فى فلسطين لم يكن إلا رمزا فحسب، وانه من الممكن أن يكون هناك جبل صهيون حيث يكون اليهود فى أى مكان؟ الا يمكنهم الاحتفاظ بهويتهم وقوميتهم وتراثهم فى الدول التى نشأوا فيها ونهلوا من ثقافتها؟ ألم يكن من الممكن إدماج ثقافتهم وتراثهم فى التراث الإنسانى كما فعل

(١) Bloch: Ibid.P.610-611.

فلاسفة اليهود فى ظل الثقافة العربية الإسلامية فى الاندلس قديما، وكما فعلت قلة قليلة من المثقفين اليهود المعاصرين الذين اسهموا فى إثراء التراث الإنسانى من خلال إسهامهم فى تراث الامم التى نشأوا على أرضها؟ بذلك وحده تتحول النزعة القومية العنصرية المقصورة على الجنس اليهودى إلى نزعة اشتراكية عالمية، وليس مهما ان يكون لها وطن، فحل المسألة اليهودية لا يحتاج إلى صهيونية جغرافية فى فلسطين، لأن هذا يمكن تحقيقه فى أى دولة ينتمى إليها الشعب اليهودى.

٤) الماركسية واليوتوبيا العينية :

بعد هذا العرض الموجز السريع لأهم اليوتوبيات منذ بدايات التفكير البشرى وحتى القرن العشرين لابد أن يطرح السؤال: ما مدى ما حققته من تغيير فى مجتمعاتها ؟ إن هؤلاء الحالمين الذين وقفوا فى وجه الفساد والاستغلال فى عصرهم، وأدانوا الظلم بقلوبهم، ونشدوا العدل الاجتماعى، وسعوا بعقولهم وخيالهم- باعتبارهم يوتوبيين تأمليين - إلى بناء عالم أفضل، توافرت لديهم جميعا النية الطيبة والرغبة فى الإصلاح، ولكن ندر بينهم من امتلك إرادة التغيير واكتشف التوسط التاريخى- مثل فورييه وبنسبة أقل سان سيمون – وقليل منهم كان لديه الحس المسبق بالإتجاهات و الإمكانات الواقعية الموجودة فى عصرهم، الأمر الذى جعل من هذه اليوتوبيات أشكالا مجردة لدول خيالية بعيدة عن سياق التاريخ- لايوتوبيات عينية متحققة- وكأن الحلم اليوتوبى يمكن أن يشرق فى فراغ، والصور الخيالية اليوتوبية المفعمة بالأمانى يمكن أن تطبق خارج التاريخ وصيرورته الجدلية، بل بطريقة سكونية على واقع لا يعرف عنها شيئا أو على أفضل تقدير يعرف عنها القليل. [١]

ولا يرجع ضعف هذه اليوتوبيات فحسب لعوامل ذاتية كامنة فى شخص أو شخصيات المفكرين اليوتوبيين ونزعتهم العقلية التأملية والمجردة، ولكن يرجع أيضا لعوامل موضوعية من أهمها أن الظروف الاجتماعية والواقع الفعلى لم يكونا قد وصلا لمرحلة النضج بالقدر الذى يسمح بالتغيير. لم تكن الصناعة قد

---

(١) Ibid: P.578-579.

طُورت بشكل كاف، ولم تكن الرأسمالية قد واصلت تطورها بحيث تنشأ طبقة بروليتاريا ناضجة كما يقول ماركس في "بؤس الفلسفة". [١] كانت اليوتوبيات الكلاسيكية إذن وحتى نهاية القرن الثامن عشر على أقل تقدير يوتوبيات نظرية، وكان المنهج الرياضي الاستنباطي هو المنهج المتبع فيها وليس المنهج التاريخي. ومعنى هذا أنها انحصرت في استنباطات من الفكر الخالص كما اتضح من نظريات الحق الطبيعي التي افتقدت الحس الحقيقي بالتاريخ. أما عن اليوتوبيات الحديثة فقد خرجت من نطاق العقل المجرد، وبخاصة تلك التي ارتبط أصحابها بنظريات علم الإجتماع. فهؤلاء الحالمون كانت لهم أفكار لا يمكن تجاهلها، وعلى الرغم من مظهرها المجرد، إلا أنهم لم يكونوا أبدا من المفكرين التأمليين، بل هم يوتوبيون اقتصاديون سياسيون، وإرادة التغيير لديهم لاشك فيها. لقد شرع بعضهم في التطبيق الفعلي الذي لم يحالفه الحظ، وإذا كانت إرادة التغيير الكامنة في بعضها لم تخرج إلى حيز التأثير الفعال، فإنما يرجع ذلك لضعف ارتباطها بالطبقة العاملة، وكذلك بسبب التحليل غير الكافي للاتجاهات الموضوعية و الإمكانات الواقعية في المجتمع القائم، أو بسبب عدم نضج الظروف الاقتصادية نضجا كافيا بحيث تفجر إرادة الفعل في الذات، فهذه الظروف الموضوعية من الأمور التي تساعد على الانتصار الثوري. [٢]

ظلت اليوتوبيات السابقة الذكر عهودا طويلة تعبر عن أمل يوتوبي غير دنيوي، وذلك باستثناء بعض اليوتوبيات التي نظرت إلى الواقع وانطلقت منه ولكنها كانت غير ناضجة فصورت العالم الأفضل بشكل مجرد وأقامت نسقا في عقول مبدعيها فقط. إن الماركسية وحدها هي التي قهرت التجريد، وان تحسين العالم لا يأتي بالتأمل بل بالفعل، بالنظرة الجدلية إلى الواقع مع مراعاة قوانين العالم الموضوعي، حتى تتحول اليوتوبيا من تأملية مجردة إلى يوتوبيا عينية ذات نزعة اشتراكية. وتاريخ اليوتوبيات الإجتماعية يثبت أن هذه النزعة الاشتراكية قديمة قدم العالم الغربي، وقدم الحلم بالعصر الذهبي. [٣] ولا عجب

---

(١) Ibid: p.579.

(٢) Ibid.p.580.

(٣) Ibid.p.583.

بعد ذلك أن ينتهى الفيلسوف الاشتراكى إلى أن تاريخ اليوتوبيا ما هو إلا تطور تدريجى لهذه النزعة التى اكتملت فى الماركسية.

مع الماركسية تقدمت النزعة الإشتراكية من اليوتوبيا إلى العلم، وبدأت فكرة تحسين العالم من الإتجاهات الفعلية للواقع. لم ينظر للبؤس كحالة تدعو للرثاء ، ولكن بدأ بحث أسبابه وتفجير قوته الثورية الكامنة للقضاء عليه . ولم يسمح ماركس لسخطه على المجتمع أن يجعله يغفل عن العوامل الثورية الموجودة فيه. وإذا كان بعض اليوتوبيين قد رأى أن أجور العمال فى المجتمع الرأسمالى غير منصفة وطالبوا بمجتمع جديد بأجور أكثر إنصافا، فإن ماركس لم ينظر للأمر من هذه الزاوية، وإنما حلل العوامل الأقتصادية للمجتمع الرأسمالى، واكتشف ما فيه من تناقضات تسبب انهياره فى نهاية الأمر بفعل عوامل جدلية باطنه. وبذلك وضع أسسا جديدة للنقد الأقتصادى كانت مفتقدة فى اليوتوبيات الإجتماعية المجردة فى مرحلة ما قبل الماركسية، وهى التى خصصت تسعة أعشار مساحتها فى وصف دولة المستقبل، والعشر الباقى للنقد، بينما كرس ماركس تسعة أعشار كتاباته للتحليل النقدى للحاضر وسمح بمساحة ضئيلة لوصف المستقبل، لأن كل عمله، وليس فقط جزء منه، موجه للمستقبل، كما أنه لم يرسم صورة للجنة بل تناول بالنقد والتحليل الحياة الأقتصادية، وكشف سر الإستغلال وفساد الربح.[١]

جسد ماركس بشكل مادى توقعات اليوتوبيا بوسائل اقتصادية عندما بحث فى جدل الإنتاج وفائض القيمة، وبذلك وضع الأسس المادية لجدل التاريخ، وألغى الثنائية بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، وبين الممارسة التجريبية واليوتوبيا من أجل إعادة تنظيم المجتمع بشكل ثورى، ولذلك أغفل كل اليوتوبيات السابقة من أجل نزعة واقعية مفعمة بالمستقبل، المستقبل الذى استتار بعوامل مادية- تاريخية من الماضى والحاضر تعمل باستمرار لتصب فى المستقبل.[٢]

---

(١) Ibid : P. 620

(٢) Ibid:p. 622

فى الماركسية يزداد الحلم العينى وضوحا، ويتطور مضمونه ليصبح حلما متحققا تحققا فعليا. كما تهتم الماركسية- بوصفها يوتوبيا عينية- بأن تفهم الحلم لأنه يكمن فى النزوع التاريخى نفسه، وتتوسط هذه اليوتوبيا مع الصيرورة وتركز اهتمامها على تحقيق الأشكال والمفاهيم التى طورتها فى رحم المجتمع الحاضر، إنها يوتوبيا عينية تقدمية بسبب ارتكازها على عنصرين أساسيين هما: توجهها للمستقبل، وارتباطها بإمكانات حقيقية موضوعية كامنة فى الواقع الفعلى وان لم تتحقق بعد فى العالم الخارجى. وتتجه هذه اليوتوبيا العينية إلى الجمع بين النظرية والتطبيق، ولا ينحصر قصدها اليوتوبى فى أرض الحلم المنعزلة أو فى أفضل نظام اجتماعى متصور كما كان الحال فى اليوتوبيات الإجتماعية، بل يتسع ليشمل كل الميادين الأخرى من تقنية وعمارة وفنون تشكيلية وأدب وموسيقى . . . الخ فكل هذه الميادين لها صور مفعمة بالأمل ومتشابكة مع بعضها البعض من أجل خلق عالم بشرى، وكل فلسفة وكل عمل فنى له نافذة يوتوبية تطل على المستقبل، أو هو محاط بعنصر يوتوبى قائم على أساس موضوعى يكون كامنا فى البداية ويحمل داخله بذرة نمائه حتى يشرق فى إمكانات حقيقية قد تؤدى فى النهاية إلى كارثة محققة، أو تكون بذرة الأمل الممكن، وذلك حسبما تقرره إرادة الموجوادت البشرية.[١] و تمتد اليوتوبيا لتنتشر كالمادة المشعة فى كل الأنشطة الإنسانية، وتدفع معوقات الطبيعة للخلف بصنع البشر- المتمتعين بوعى كامل- التاريخ لأول مرة بدون فكرة الضرورة أو القدر الأعمى، لأن هذه الفكرة الأخيرة تجد من يتعبدها فى المجتمع الطبقى وحده. أما اليوتوبيا التى أصبحت عينية فلا تعرف القدر أو الضرورة لأنها وضعت أساسا لنظام غير مغترب فى حدود عالم أفضل.[٢]

عندما يصبح الجدل عينيا، وعندما يجعل نفسه فى خدمة هدف يضع المستقبل والمتمنى نصب عينيه، لا تكفى الرغبة وحدها ولابد أن تضاف لها الإرادة، ومع الإرادة التبصر النافذ. عندئذ تتحول اليوتوبيا إلى علم، ويصبح العلم دليلا يهدى إلى السلوك الصحيح ، وذلك وفقا للقضية الحادية عشرة من قضايا فويرباخ التى تطالب بأن تصب كل النظريات الصحيحة فى تغيير العالم:

---

(١) Ibid: P.620

(٢) Ibid.P.624

"إن فويرباخ فى جهوده لتوليد الوعى يقطع ابعد شوط يمكن لنظرى أن يقطعه دون أن يكف عن أن يكون نظريا وفلسفيا (...) انه يؤول مجرد تأويل العالم المحسوس القائم، ويسلك تجاهه سلوك النظرى ، فى حين أن المسألة هى أحداث الثورة فى العالم القائم ومهاجمة حالة الأشياء كما وجدها وتبديلها عمليا".(١) ويرتبط بالعلم العينى أو الواقعى قدر من العاطفة التى لاغنى عنها لتحويل المعرفة إلى عمل وممارسة ، ذلك أن المبادرة لاتأتى أبدا من المعرفة وحدها، وإنما تنبع أساسا من الإرادة. إن المعرفة يمكنها أن تهدى الإرادة، ولكن الإرادة هى التى تحقق المعرفة. وبغير العاطفة الثورية و الحماس الإرادى القوى لتغيير العالم تبقى انطولوجيا الإمكان والمستقبل والـ "ليس-بعد" مجرد أفكار مهما وصفت هذه الأفكار بانها تقدمية ، ولو تشبعت بالعاطفة الثورية لأصبحت أداة لتحقيق اليوتوبيا.

لكن بعض الثوريين الذين تحركت ضمائرهم أمام البؤس المنتشر وانضموا إلى صفوف الإشتراكية ظلوا فى أعماقهم برجوازيين، لذلك أدانتهم الماركسية كما أدانت الإشتراكية النابعة من عوامل إنسانية فقط، أى من التعاطف والرغبة فحسب، إذ لابد من تضافر الضمير والمعرفة لتوفير الوعى الإشتراكى "الموضوعى" لا الذاتى فحسب من أجل قلب كل الظروف والعلاقات التى يكون فيها الإنسان كائنا مهانا مستعبدا مهجورا ومحتقرا. وإذا كان هناك محاولات وجودية للتقليل من شأن ثورية ماركس وتصويره فى صورة القريب من كيركيجورد أو باسكال فإن من المستحيل - فى رأى بلوخ - تزييف ماركس الحقيقى لأنه نموذج الإنسانية الماضية فى تحرير نفسها بصورة فعالة. وهى إنسانية ترفض معاملة البشر كما تعامل الكلاب، إنسانية واقعية موجهة لمن يستحقها، تمسك السوط بيدها فى غضب وسخط كما تنادى وتهيب وتبحث عن سبيل موضوعى للإنقاذ. (٢) ولا تقتصر هذه الإنسانية الماركسية على الطبقة العاملة المغتربة وحدها، بل تمتد إلى كل المستغلين والمغتربين فى ظل الرأسمالية. ولا تقتصر هذه الثورية الانسانية على كتابات ماركس الشاب، لأن

---

(١) ماركس وانجلز :الايديولوجية الألمانية :ترجمة جورج طرابيشى .دمشق للطباعة والنشر ط ٢، ١٩٦٦ص٤١-٤٢

(٢) Bloch : Ibid: 1354-1357.

إنسانيته الواقعية تمتد لتشمل تفسيره المادى للتاريخ. صحيح أن مصطلح الإغتراب لا يظهر فى كتاباته المتأخرة، ولكنه اختفى كلفظ فقط وظل الموضوع الإنسانى باقيا فى تحليلاته ليوم العمل ولمجموع العلاقات الاجتماعية، كما ظلت الإنسانية "الفاعلة" ماثلة فى نصوص عديدة. (١)

ويهاجم بلوخ المحاولات العديدة لتجريد ماركس والماركسية من النزعة المستقبلية وإبعادها حتى عن التراث الليبرالى، كما يحمل حملة شديدة على محاولات إعادة الماركسية لجذورها العقلية لا المادية الواقعية، وتصوير ماركس على أنه كانطى أو هيجلى جديد أو رد نظريته إلى أفكار الخلاص القديمة من أوغسطين ويواخيم الفيورى لتصوير الماركسية فى صورة مسيحية علمانية وكأنها مجرد نسخة اقتصادية أو تحول اقتصادى فاسد لعقيدة الخلاص اليهودية-المسيحية. إن كل الذين يبذلون هذه المحاولات ينسون أن الماركسية تلغى مجتمع الطبقات الذى سمح بوجود السيد والعبد، وتحرر إرادة الأمل من عقالها، كما أن أصالة ماركس لا تنفى أن له آباء وأجدادا، وأنه حقق حلمهم الماضى وارتفع به إلى مستوى الوعى الثورى وجعله شيئا جديدا كل الجدة. (٢)

وقد تصور بعض الأدباء والباحثين الرومانسسن مثل كرويتسر Creuzer وفيلكر Welcker ان علم الأساطير يعبر عن المجموع الكلى للمعرفة الذى وجد منذ أزمان لا تعيها الذاكرة، وان كل ما جاء بعد ذلك – مثل نظرية المثل لأفلاطون على سبيل المثال– لم يكن الإصدى شاحبا لهذا العلم الشامل، ومن ثم تصوروا أن ماركس حالم رومانسى مثل غيره من العلماء الرومانسيين الذين قالوا إن العلم كله أصله أسطورى. ولذلك اتهم ماركس بأنه وضع الأساطير فى هذا العالم وأضفى الصبغة الدنيوية عليها. ويدافع بلوخ عن ماركس مستشهدا بهذه العبارة التى كتبها إلى روجا عام ١٨٤٣ : "سوف يتضح أن العالم كان يملك منذ أمد طويل حلما عن المادة، وهى المادة التى يتحتم عليه أن يعيها لكى يملكها بحق، وسوف يتضح أيضا أن المسألة ليست خطا فاصلا بين الماضى و المستقبل، وإنما الأمر يتعلق بمواصلة أفكار الماضى" . إن هذه العبارات التى

---

(١) Ibid : p.1358-1359.

(٢) Ibid: p.1362.

قالها ماركس هى فى الواقع الجوهر الحقيقى للأصالة، وتعبر عن موقف جديد كل الجدة من الماضى. ويتضح هذا من قول ماركس نفسه بأنه موقف يقوم على تحليل الوعى الأسطورى الذى لم يتضح لنفسه على نحو ما كان عليه فى الماضى، وبدون الإنفصال عن ذلك الماضى بشكل مجرد أو صارم، وعلى هذا فإن ماركس لم يُضعف من جانب المعرفة الأسطورية بل صححها. (١)

إن الجديد الرائد الذى جاء به ماركس هو فى معرفة فائض القيمة، وفى التفسير الاقتصادى الجدلى للتاريخ، وفى فهمه للعلاقة بين النظرية والممارسة. وإذا لم يفهم الرومانسيون هذا الجديد الرائد- بالمعنى السابق أى انفصال العلوم عن أصولها الأسطورية- فان هذا يكشف عن انتماءاتهم البرجوازية وعقليتهم التى تنزع إلى الترميم والإصلاح، لا إلى الثورة الحقيقية. كما أن جهلهم بهذا الجديد ليس إدانة للماركسية على الإطلاق، لأن موقفهم المتخلف هذا لا يمكن أن يعى الإنسانية الجديدة والفاعلية الجديدة وتغيير العالم والحلم المتجه إلى الإمام على الدوام فى الماركسية المفتوحة. (٢) ولننظر إلى الأخلاق ... فهل انتقص من قدر الأخلاقية لأنها لم تعد لصالح عالم آخر أم أنها أصبحت أكثر نقاء وصفاء؟ ولننظر إلى المسيحية نفسها .. هل شوهها "توماس مونتسر" لاهوتى ثورة الإصلاح الدينى عندما سلك سلوكا ثوريا ولم يقبل أن يسالم ؟ ألم تصبح المسيحية - على العكس من ذلك- أكثر أصالة عندما دفع بها إلى النشاط الفعلى وإلى التاريخ المعاصر. ولننظر إلى تاريخ العلم الذى نشأ عند اليونان نشأة انفصل فيها عن الأسطورة على الرغم من أن الأسطورة كانت دائما تدخل فى إيضاح الأفكار غير الأسطورية .. هل أصبحت الفلسفة والعلم - بعد أن فصل اليونان العلم عن الأسطورة - أفقر مما كانا عليه أم أنهما ازدادا غنى وثراء عندما انفتحا على آفاق جديدة لم تر من قبل ولم يفكر فيها أحد من قبل كما فعل سقراط على سبيل المثال عندما حاول أن ينزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وكما فعل ديمقريطس بفكرته عن الضرورة عندما غرسها فى البنية الذرية(٣) الخ.

---

(١) Ibid: p.1363.

(٢) Ibid: p.1363.

(٣) Ibid: p.1364.

لاشك أن هناك نداءا أسطوريا أو صوفياً يتردد من بعض أفكار ماركس الإنسانية والجدلية. ولكن هذه الإنسانية وهذه الجدلية تتجه بدون شك نحو النور والظهور فى نهضة مستقبلية. ويتجلى هذا الجانب الأسطورى فى فكرة الخلاص عند ماركس التى يحيط بها وينبعث منها بريق أسطورى. وان المؤمن بالتنوير الحقيقى لن يضن على هذه الروح التنبؤية بالخلاص عند ماركس، لن يضن عليها بعرفانه واندهاشه وتعلمه من مثل هذه الأفكار التنبؤية. والواقع أن ما يصحح مسار العالم ويضيف إليه ويضيئه من داخله لا يمكن أن يبرز إلا عندما يصل الوعى إلى موقف علمى صحيح. فلم يعد من المكن أن يتحقق هذا أو أن يفهم فى مجتمع لا يعيش فيه إلا فيلسوفان فقط، أحدهما فيلسوف يائس تخلى عن كل شئ، والآخر فيلسوف عنكبوتى يحاول أن يقدم لنا كنوز الحكمة المدرسية الوسيطة وكأنما هى فصل الخلاص الأخير. ان الماركسية الخلاقة وحدها هى المعبرة عن عصرنا ، وهو العصر الذى يبدع ويواصل تراث الماضى ويحققه فى نفس الوقت. والماركسية وحدها تمثل الإنسانية الحقيقية التى ترفع من شأن الأرض ولا تجعلها مجرد شبح يعكس الصورة الأسطورية القديمة. وهى التى تحقق ما يعرف بأنه حق وفقا للإمكانيات الواقعية وللمنظور الواقعى للمستقبل. وفى هذه الممارسة لا يتم فصل العالى أو علمنته عندما تنفصل الماركسية عما هو فوق الإنسان ولا يؤثر فى صيرورة الإنسان، وما لم تُفهم العلمنة بالمعنى الماركسى الجديد وحده الذى يوحد بين النظرية والتطبيق فلن تفهم أبدا. [١]
وعلى حين كان كل عظماء الفكر قبل ماركس قانعين بأن يصبح العالم فلسفيا، فإن الإنسانية الماركسية قد فتحت على طريقتها-ووفقا لعبارة ماركس الشهيرة عن ضرورة تغيير العالم بدلا من الإكتفاء بتفسيره - آفاقا جديدة يمكن أن تجعل الفلسفة عالمية، وبهذا تكون الفلسفة قد أوقفت على قدميها من جديد، ووهبت القدرة والكفاءة لإعادة بناء هذا الكوكب الأرضى. ولابد أن نلاحظ أن الماركسية لم تنقص من قدر الأفكار العظيمة بحق فى الماضى، ولم تختزلها لأن ذلك الماضى ظل غنيا بالأفكار الحقيقية. [٢]

---

(١) Ibid: p.1364.

(٢) Ibid: p.1365.

ان الأمل النابع من خطة علمية مدروسة والمرتبط بالممكن الوشيك التحقق هو أفضل ما يوجد فى حياة الإنسان، بشرط أن يرتبط بالمعرفة الدقيقة بالواقع مع الممارسة . لا يمكن أن يزدهر العقل بغير الأمل، ولا يمكن أن يتكلم الأمل بغير العقل، لأن وحدتهما وحدة ضرورية. والذين يتهمون الماركسية بأنها أخروية لا يدركون نزعة الحلم، فقد حرص ماركس على تعقيل الحلم لا إغراقه فى سحب العواطف، كما حرص على أن يقترن التعقيل بالحماس بحيث تربط الماركسية بينهما لإبراز "الجديد" واليوتوبى الواقعى. والمهم هو التوحيد بين التعقيل والحماس- أى الخيال فى حالة الفعل-وتوجيههما نحو الأمل المتطور المدروس. وتعد الماركسية نظرا وتطبيقا هى الطريق الوحيد لتحقيق حلم العصر الذهبى، إنها لا تنسى الواقع، كما تفعل اليوتوبيات الاجتماعية، بل تطوره جدليا واقتصاديا وعلميا دون أن تتخلى عن التراث أو عن صور أحلام يقظته عن المستقبل ، لأنها تخلصها من اغترابها القديم ومن تحولها إلى تأملات مجردة. فالماركسية هى التى تحقق مضامين الأمل وتضفى عليه الوجود العينى، والسبيل الوحيد إلى ذلك هو المجتمع الخالى من الطبقات. (١)

ولابد من التفرقة بين الأمل الذاتى - الذى يظل أملا ذاتيا - والأمل الموضوعى وهو الأمل بالمعنى الصحيح الذى يتوسط النزوع التاريخى، كما يتم فى العالم وعن طريقه ويتجه نحو هدفه، وهو تحقيق الإنسانية الاشتراكية. والفلسفة رحلة جدلية شجاعة تضع الأمل فى المقدمة، الأمل فى تحقيق الممكن والكشف عن المجهول، أى الأمل الموضوعى الواقعى المؤسس على معرفة الشروط الذاتية والموضوعية معرفة دقيقة وعلى الإرادة الثورية التى توجهه وتكافح فى سبيل تحقيقه. إنه أمل يرتبط بالمادة بحيث يتجاوز أرسطو وفهمه للمادة بكثير - وهو ليس كامنا فى الذرة المادية ولا هو مغلق فيها وإلا حال هذا دون تصور الوثبة الجدلية الكيفية لل "ليس - بعد" نحو الجديد. (٢)وهنا يختلف الهدف والغاية المادية خلال العملية الجدلية عنهما فى المذاهب الغائية الدينية التى تفترض قبليا من منظور العناية الإلهية والحقيقة النهائية. وبذلك يكون عصب المفهوم التاريخى الصحيح هو الجديد، وعصب المفهوم الفلسفى الصحيح

---

(١) Ibid: p.1370.

(٢) Ibid.p.1372-1373.

هو الجديد الأفضل ، وكلاهما غير متحقق فى الإنطولوجيات الثابتة للماهيات الثابتة. هذا بالإضافة إلى أن عيب كل الفلسفات الميتافيزيقية السابقة على ماركس أنها تأملية وأنها تتجاهل حقيقة المادة الأساسية وهى أنها مادة متجهة إلى الإمام. (1)

هكذا وجد بلوخ أن الماركسية هى فقط المعنية بتحقيق الهدف النهائى للأمل,وهى الفلسفة الوحيدة القادرة على تحقيق الحلم اليوتوبى والوصول به إلى غايته المنشودة إلى مملكة الحرية . وقد ظل على رأيه حتى ما ت ١٩٧٧ ولم يشهد انهيار المعسكر الاشتراكى فى أواخر عام ١٩٨٩، إلا أنه استشعر بداية النهاية. ونزعته التفاؤلية وإصراره على الأمل حتى اللحظة الأخيرة لم يحجبا عنه رؤية الواقع الفعلى وتجاربه المريرة، فما كان منه إلا أن طرح هذا السؤال: "هل يمكن أن يخيب الأمل فى الأمل". (2) انه سؤال تفرضه الأمثلة العديدة التى يقدمها التاريخ على اليأس والإحباط بعد هزيمة الإرادة الثورية على المستوى الفردى والجماعى فى مختلف العصور التاريخية. وقد وجد بلوخ أن السؤال لا يزال معاصرا إلى أبعد حد بعد أن رأى مع الزمن أن البداية العظيمة قد وقعت فى أيد صغيرة، غير أنه لم يتخل عن "الأمل" ولم يفرط فى الهدف ، وإنما وضع فى حسابه الحواجز والانحرافات التى تقف فى طريقهما، وأخطار الفشل والانتكاس الذى يهددهما. بل أنه لم يعد يقتصر على "اللا" الكامنة فى الصيغة الانطولوجية والشعورية التى أسس عليها فلسفته، وهى وجود ال"ليس- بعد" أو الوجود الذى لم يتحقق بعد، وإنما أخذ يفكر فى "العدم" أو قوة السلب المطلقة التى تقضى على الأمل وتعوق الطريق إلى الهدف إن لم تدمره تدميرا. بيد أن خيبة الأمل التى درس أسبابها واستقصى أنواعها لا تصدر عن يأس أو قلق وجودى، لذلك ازداد تمسكا بالأمل والنضال فى سبيل تحقيق الهدف الذى بدا له بعيدا وإن لم يكن مستبعدا ولا مستحيلا، إذ لولا التمسك به لما وجد على الإطلاق.وإذا كان بلوخ يؤكد دور العامل الذاتى فى تحقيق هذا الهدف، فان عينه

---

(1) Ibid.p.1374.

(2) هو عنوان المحاضرة الافتتاحية التى بدأ بها التدريس عام ١٩٦١ في جامعة توبنجن بعد لجوئه الى ألمانيا الغربية وقد نشرها هانزهاينس هولتس في كتابه مختارات من بلوخ.

لم تغفل عن المصاعب الموضوعية التى تواجه تحقيق الأمل المتجدد دون أن تؤدى به إلى اليأس.

اقتضت الضرورة طرح هذا السؤال الذى فرضته الإحداث : هل يمكن أن يخيب الأمل أو هل يمكن أن تخيب أساليبه ؟ أن هذا أمر شائع ومتكرر، فأى حياة مملؤة بأحلام لم تتحقق، هذا أمر لابد منه بالنسبة للتفكير الذى يقتصر على التمنى وإقامة قصور فى الهواء لا أساس لها ترتكز عليه.ذلك أن مثل هذا التفكير يتلذذ بنفسه ولا يسأل فيه عن الواقع. كذلك أحلام اليقظة العامة كم سبحت دون ان تنزل فى الماء، وكم غرر بالشباب مثل هذا الأمل، فكانت خيبة الامل التى أعقبته هى الشئ الحقيقى فيه. من الأرجح ان أحلام اليقظة وحدها تؤدى دائما إلى خيبة الأمل، سواء كانت أحلاما خاصة أو عامة.ولكن هل الإمل القائم على أساس، ويقوم بدور "التوسط" لهدف حقيقى يبشر به، يختلف عن الأمل السالف الذكر ؟ مثل هذا الأمل الأخير يمكن بل يتحتم أن يخيب لانه كان نوعا من التمنى والاسترسال وراء أحلام اليقظة، ولم يقم على أى أساس موضوعى، فهو أمل يختلف تماما عن ذلك الذى يعتمد على الوعى الكافى بالإمكانات والنزعات الكامنة فى الواقع.

ولهذا يمكن أن يخيب الأمل في الامل ، أولا، لأنه منفتح على الإمام (الآتى والمستقبل) ولا يقصد الحاضر. ولانه دائما فى حالة عدم تحدد ويهتم بما هو متغير لابتكرار ما هو قائم، فإنه ينطوى على عنصر الصدفة الذى يجب أن يحسب حسابه. ثانيا، من الممكن أن يخيب الأمل فى الأمل لأنه-باعتباره توسطا عينيا - لا يتعامل مع وقائع ثابتة أو جامدة. فما يسمى وقائع ثابتة إما أن تكون الذات قد شيأتها، أو تعتبر من الناحية الموضوعية مرحلة توقف للمسار التاريخى، بيد أن هذا المسار التاريخى جدلى مستمر وليس فيه واقعة ثابتة. ولهذا يبقى الأمل كعاطفة مع الخوف المتعلق به، كما يبقى الأمل كمنهج فى مجال الـ 'ليس - بعد"، أى فى مجال لا يتحدد فيه تحققه ولا امتلاؤه بالمضمون. ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الأمل ينطوى على احتمال افساده وإبطاله، إذ أنه ليس ضمانا موثوقا به، لأن فيه ما فى العملية التاريخية والكونية نفسها من عدم تحدد، فلا هى تبطل تماما ولا هى تكسب تماما. ولهذا كله ينتمى الأمل للإمكان

الموضوعي والواقعي الذي يطوق الواقع السائد تطويق الخطـر والنجـاة الممكنـة معا. ذلك الممكن هـو المشـروط جزئيا لا كليـا مثـل الوجـود الواقعـي الراهـن، وعدم الضمان هذا لا يعني عدم الثقـة والاطمئنـان التـام الـذي يجعـل كـل ممكـن وكل انتظار نوعا من اللامعقول الذي يناقض الشروط الجزئية القائمـة فـي عـالم الإمكان الموضوع والواقعـي. وحتـي لـو أضيفت العوامـل الذاتيـة إلـى المعرفـة الموضوعيـة بالشـروط القائمـة، فـان الأمـل لا يفقد طـابع "عـدم الضمـان" الـذي يميزه. (١)

وهنا تعترف اليوتوبيا الواقعية بأنها على الطريق، هذا الطريق الـذي توجد عليه ماهية العالم التي تمكنه أن يتحقق بعيدا عن الشك، ولهذا لا تدعي مثل هـذه اليوتوبيا الكمال طالما أنها تظل معلقة بخيبة الأمل وانعدام كل ثقـة وضمـان، ثـم ألا يؤكد الواقع نفسه – حتى لو كانت مضامينه كلها قد تحققـت – أنـه لـم يصـل إلى مستوى الكمال الذي كان يُرجى له قبل تحققه ؟ وإذا كـانت خيبـة الأمـل لا يخلو منها الواقع الذي تحقق منه القليل، فإن هذا مما يؤكـد الطمـوح الوجـودي والماهوي للأمل. إن خيبة الأمل تتعلم من الخسائر والأضرار التـي تحيـق بهـا، وتزداد فطنة بالانتباه إلى النزوع الكامن فـي الوقـائع المزعومـة التـي تظـل فـي حالة صيرورة. ولكنها من ناحية أخرى لا تتعلم منها، إذ أن "الأمل المؤسس" لن يقنع بأي واقع بل سيدينه على أسا س أنه لم يحقق الجوهـر الكـامن أو مضمـون الهدف الذي كان ينزع إليه الموجود الواقعي، وانما شوهه أو وضـع عليه قناعـا، ولذلك، فان هذا الموجود سيدان من اليوتوبيا المؤسسة، وكم ستزيد هـذه الإدانـة إذا كان هذا الهدف – وهـو الإنسـانية الواقعيـة – لا يـزال فـي حـيز الإمكـان أو مجال الـ 'ليـس – بعد" ثم إذا كـان الواقـع الـذي يدعـي أنـه يعبر عـن الوجـود الحقيقي – أو عن ذلك الهدف – أبعد ما يكون عن الإنسانية بل ضدها. (٢)

على وجه الإجمال ومصداقا لعبارة اسبينوزا ان الحق ليس دليلا على نفسـه فحسب، بل هو دليل علـى الكـذب أيضـا .. فـإن خيبـة الأمـل لا تتعلـق بتحقـق الواقع تحققا جزئيا لا يعبر عـن الـنزوع الكـامن فيـه، وإنمـا تتعلـق خيبـة الأمـل

---

(١) Holz, Hans Heinz : Ernst Bloch, S.178.

(٢) Ibid: S.179.

الحقيقية بالأمل بحكم أنها ترفض الواقع المشوه إلى حد عدم القدرة على التعرف عليه، وبحكم أن الأمل، ومضمون الهدف الذى يسعى إليه، وهو "مملكة الحرية"، يفرض واجبه عليه أن يكون مقياسا للحكم على ذلك الواقع المشوه وإدانته . يقينا ستساعد التحليلات الاقتصادية – الاجتماعية على النفاذ إلى أصل هذا الواقع المشوه. ولكن لابد أن يكون "الكل" اليوتوبى أو الهدف حاضرا فيها ولا يغيب عنها. وهذا الهدف الكلى نفسه موجود فى أقدم حلم يقظة حلمته البشرية، وهو قلب كل الظروف التى يكون فيها الإنسان كائنا مهانا ومحتقرا ومهجورا ومستعبدا . وكون هذه العبارة جاءت على لسان ماركس يجعلها تصلح أن تكون شعارا للأمل، ولما كانت قوة اليوتوبيا المؤسسة فى إصرارها على النضال، فإن هذا على التحديد هو مصدر خيبة أملها فى النتيجة التى انتهت إليها، وهذا بالضبط هو المقياس الذى يجعلها محصنة من خيبة الأمل. وكما كان تولستوى وتذكيره بالمسيحية الأولى مزعجا للقيصر ،فإن التذكير بروزا لوكسمبرج أو بالذين تشبثوا بمبادئ الاشتراكية الانسانية مزعج للذين أوصلوا الاشتراكية إلى ما وصلت إليه. إذن فالأمل كمقياس لذاته لا يمكن ان يكون سبباً فى خيبة الأمل، وكذلك فان الالتزام به – أى بالأمل – لا يمكن ان يكون سببا فيه. ولو كان من الممكن القضاء عليه – أى على الأمل – لما أصبح فى نظر اعدائه شيئا غير محتمل (أى اعدائه من اصحاب السلطة الذين جنوا على الاشتراكية الإنسانية و المسئولين عن نقيضها) والأمر هنا شبيه بالعبقرى والعبقرية فى تاريخ البشرية، فلو كان من الممكن القضاء عليها لما وجد عبقرى أبدا[١].

ليس هناك ما هو أكثر انسانية من تجاوز ما هو كائن. ومن المعروف منذ القدم أن زهور الأحلام لم تنضج ثمراتها إلا فيما ندر. والأمل – الذى امتحن بتجارب طويلة – يعرف هذا أكثر من غيره، ولهذا لم يبلغ أبدا حد اليقين المطمئن. وهو لا يعرف فقط – بحكم تعريفه–انه حيث يكون الخطر تظهر النجاه منه، كما يقول هولدرلين، وانما يعرف أيضا أنه حيث تكون النجاة أو الخلاص يكون الخطر. انه يعلم أن الإفساد يجوس فى العالم مؤديا دور العدم، وان العبث كامن داخل الإمكان الموضوعى والواقعى الذى يطوى النعيم كما

(١) Ibid: S.180-181.

يطوى البلاء. إن صيرورة العالم لم تكتسب تماما، كما انها لم يقض عليها القضاء التام، والبشر يمكنهم أن يكونوا الحراس على هذا الطريق الذى لم يحسم بعد. ويبقى العالم فى مجموعه هو معمل الخلاص الممكن. ولهذا يمكن القول على لسان هيراقليطس: ان من لا يأمل فى البعيد المستبعد، لا يمكنه أن يعثر عليه. ان الوجود الإنسانى، بالمعنى المتعالى الذى يقوم عليه، هو التجاوز. وهذا القول يتفق مع الكرامة الإنسانية، كما يفتح الأبواب على بحر الإمكانيات الواقعية – الموضوعية، وهو البحر الذى لن تستطيع الوضعية أن تجفف مياهه، ولن يستطيع التأمل المجرد أن يسبح فيه. هكذا يتطلب الأمل فى المستقبل دراسة جادة، لا تنسى المحنة ولا تنسى قبل ذلك الخروج منها. إن للتجاوز أشكالا عديدة ، وفلسفة الأمل المتجاوزة أو المتعالية بطبيعتها هى التى تجمع هذه الأشكال جميعا وتفكر فيها مهتدية بقول "لوكريتوس" "إننى انسان، وما من شئ إنسانى غريب علىّ "[1]

الحق ان عرض بلوخ لليوتوبيات بصفةٍ عامة، سواء التاريخية منها أو الاجتماعية، إنما جاء بهدف واضح و محدد وهو إلقاء الضوء على الجوانب التى يشرق منها الأمل فى هذه اليوتوبيات، والمواضع التى تستشرف الجديد وتتطلع إلى المستقبل . وبمعنى آخر يمكن القول بأن هدفه هو تحديد ما هو تاريخى منها وما هو غير تاريخى أيضا، فكأنه عرض تمهيدى موجه لما يريد أن يؤكده فى نهاية الأمر، وهو أن كل هذا التفكير ما هو الا خطوة أو – بمعنى أدق – خطوات قطعتها البشرية طوال تاريخها لكى تتوج فى النهاية بتاج ماركسى، بما يوحى – إلى حد كبير بإيمانه بأن التطور التاريخى لابد أن ينتهى إلى الماركسية حتى ولو كانت ماركسية مفتوحة إلى مالا نهاية على المستقبل كما يفترض – فى حين أن بلوخ نفسه لا يؤمن بالمقولة الماركسية المزعومة عن حتمية التطور التاريخى. والحقيقة أن عدم إيمان بلوخ بهذه المقولة إنما يتسق تماما مع نسقه الفلسفى وجدله المفتوح الذى يتحدث عن نزوع ممكن أو كامن لم يتقرر بعد، ويستحيل أن يوجد فى هذا النسق المفتوح علة ثابتة تسبب نتيجة محددة، كما تصور بعض المنظرين الماركسيين. لقد زعم هؤلاء أن العلية الاقتصادية هى التى تسبب الحتمية التاريخية، لأن هذه الحتمية تعنى أن النتيجة

---

(١) Ibid: S.181.

موجودة وجودا مسبقا فى العلة ولابد أن تنتج عنها، وهو الأمر الذى أدى بهم إلى القطع بالحتمية الاشتراكية كنتيجة ضرورية لما سموه بالحتمية التاريخية. صحيح انه لابد من توافر جميع الشروط لإمكان ظهور الجديد فى المستقبل، ولكن هذه الشروط ليست عللا تتسبب فى احداث نتائج ضرورية، لأن توافر الشروط الضروية" يمكن " أن يسبب النتيجة المتوقعة، ولكن ليس ثمة ضرورة ملزمة لذلك. ان الجديد يمكن أن يظهر، ولكن ليس حتما أن يظهر، والعملية التاريخية يمكن ان تنجح وتؤدى إلى تحقيق الخير، كما يمكن ان تفشل وتنتهى إلى العدم أو الكارثة. وهذا ما يتفق تماما –فى رأينا – مع فلسفة بلوخ. ولكن كيف يستقيم هذا التحليل – الذى يقبله منطق العقل والجدل، ويؤمن به بلوخ نفسه – مع تأكيده فى مواضع عديدة على أن الماركسية هى بالضرورة الحل الذى ينتهى إليه رفع الاغتراب بين الذات والموضوع؟ أليس فى هذا نوع من الحتمية التاريخية التى لا تبعد كثيرا عما تفترضه الماركسية الرسمية ؟ ألا يتناقض هذا مع التوجه العام لهذه الفلسفة المفتوحة على المستقبل اللانهائى غير محدد المعالم ؟ ربما يكون هذا التناقض بالإضافة إلى تناقضات أخرى أشرنا إليها فى موضعها من الأمور التى توقعنا فى دائرة الحيرة أمام هذا النسق الفلسفى الضخم الذى مازال فى حاجة إلى دراسات تفصيلية لفك الكثير من غموضه ورموزه.

يضاف إلى ما سبق أن اليوتوبيا العينية التى نسبها بلوخ إلى الماركسية وحدها دون سائر اليوتوبيات ليست فى حقيقة الأمر سوى يوتوبيا بلوخ نفسه. فمن المعروف أن ماركس يرفض التفكير اليوتوبى من أساسه لأنه بتحقيق المجتمع الشيوعى – الذى زعم أنه خاتمة المطاف التاريخى – ينتفى أى تفكير يوتوبى باعتباره فكرا متحققا بالفعل. فكيف يمكن – بهذا المعنى –أن ينسب للماركسية يوتوبيا لم تتحقق بعد ؟ هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يمكن القول انه على الرغم من استعمال بلوخ للعديد من المقولات الماركسية، إلا انه قدم اليوتوبيا العينية بمفرادت نسقه الفلسفى الخاص ومقولاته الاساسية، كأنطولوجيا الإمكان وال"ليس – بعد "و" الكل " اليوتوبى ... الخ بحيث يصعب فهم هذه اليوتوبيا العينية بغير تلك المفردات الخاصة ببلوخ نفسه لا بمفردات ماركس والماركسيين التقليديين. كما يمكن الانتهاء إلى حقيقة هامة، وهى أنه على الرغم

من أن بلوخ يعتبر نفسه فيلسوفا ماركسيا وكثيرا ما يستشهد بنصوص ماركس، إلا أنه لم يأخذ من الماركسية سوى منهجها النقدى وأسقط معظم مقولاتها التقليدية و الحرفية المعروفة، بحيث يمكن القول بأنه اتخذ من الماركسية مدخلا لفلسفته الخاصة أو لـ'بلوخيته' - إذا جاز هذا التعبير - أى مدخلا لماركسية جديدة هى فلسفة بلوخ نفسه، ماركسية لها مقولات أخرى مختلفة عن تلك التى أسسها كارل ماركس، بحيث تصبح هذه الأخيرة مجرد حالة خاصة داخل إطارها الأوسع والأشمل. وعلى الرغم من ذلك فان يوتوبياه ظلت فى نطاق الحلم العاطفى الغامض ، فقد قدم نسقا نظريا هائلا ولكنه لم يقدم تخطيطا مدروسا لمعالم مجتمع مدنى انسانى مثالى يمكن أن يكون هو الوطن للبشر جميعا وتختفى معه كل اخطار الحروب والدمار والتلوث. ويمكن القول ان اليوتوبيا العينية التى مهد لها بدراساته الضخمة لتاريخ الأمل وتجلياته لم تأت بصورة عينية كما كان متوقعا منه.

ملاحظات نقدية ختامية

بعد عرض النسق الفلسفى الأساسى لفلسفة الأمل، يمكن القول ان بلوخ أقام هيكلا فلسفا ضخما وضع فيه كل التراث الإنسانى. ومن الطبيعى فى مثل هذه الحالة ان يكون هناك أخطاء وتفصيلات كثيرة يمكن الخلاف حولها. وقد ورد ذكر هذه التفصيلات فى موضعها، ويبقى أن نسلط الضوء على بعض القضايا الأساسية التى أثارها هذا الهيكل الكلى، والتى يمكن توجيه النقد إليها. ويقتضى التقييم النهائى لهذه الفلسفة طرح بعض الأسئلة التى ستترتب عليها الملاحظات الختامية.

١ - الأمل والفكر الماركسى :

قدم بلوخ فلسفته فى الأمل بوصفها فلسفة ماركسية، فهل كان بلوخ ماركسيا حقا؟ وهل اختلفت رؤيته الماركسية عن الماركسية التقليدية أو الحرفية ؟ وماذا يبقى من فلسفته بعد انهيار التطبيق الاشتراكى للفكر الماركسى ؟ على الرغم من أن بلوخ لم يكن عضوا فى الحزب الشيوعى فيما كان يسمى بألمانيا الشرقية، إلا أنه كان يعد نفسه مفكرا ماركسيا، ولكنه تعرض للنقد الشديد من قبل رجال الحزب ومفكريه الرسميين، بسبب ما فى فلسفته من آفاق مستقبلية ويوتوبية تدعو إلى تجديد الفكر الماركسى. وقد وجد الماركسيون الرسميون فى هذه الأفكار مخالفة لروح الفلسفة الماركسية، مما دفعهم إلى التشكك فى انتمائه الفكرى واتهامه بأنه يخرب الماركسية من الداخل. والحقيقة أن بلوخ أخذ من الفكر الماركسى فلسفته المادية ومنهجه، وآمن به كعقيدة ثورية، ولكنه تخلى عن روحه وفلسفته المغلقة، فجمع بين الرؤية الماركسية الأساسية للتاريخ والتغير الاجتماعى، ونزعة الخلاص التى تمتد جذورها فى ثقافته وتراثه الحضارى من التراث اليهودى-المسيحى، وقرأ التاريخ من منظور الظلم والاضطهاد وإهدار حقوق الإنسان مما جعل خصومه يعتقدون أن ماركس - وبخاصة ماركس الشاب-قد أصبح مجرد مرحلة انتقال ممهدة لفلسفة الأمل عنده، وكأن فلسفته " الأخروية - الدنيوية " فى الخلاص يمكن أن تحل محل الماركسية اللينينية، وكأن نظريته فى الخلاص لم تقدم إجابات فلسفية ولا واقعية على مشكلات التطور الإجتماعى والاقتصادى والسياسى والثقافى، واكتفت

بالنظر اليها نظرة خالصة، بل ذهب بعض نقاده إلى القول بأنها قد عاقت حل هذه المشكلات فى مرحلة البناء الاشتراكى لأنها - فى رأيهم-لم تكن فلسفة علمية بالمعنى الصحيح، ولم تملك النظرية ولا المنهج القادرين على مواجهة المشكلات التاريخية والاجتماعية الواقعية فى تلك المرحلة (مرحلة البناء الإشتراكى) بل إن هذه الفلسفة اليوتوبية يمكن - فى نظر خصومه - أن تظهر فى العالم الرأسمالى فى مظهر ثورى و إنسانى وإن بقيت مع ذلك عاجزة عن بيان الطريق الواقعى للقضاء على تناقضات الرأسمالية. ولذلك فإن تصور بلوخ اليوتوبى والمثالى للاشتراكية قد أثبت عجزه من الناحيتين النظرية والعملية، كما أن اشتراكيته ونزعته الإنسانية قد وقعا فى التجريد والمثالية بحيث اقتلعا الإشتراكية والإنسانية معا من جذورهما الواقعية. وبذلك أصبحت الاشتراكية فى فلسفته مجرد فكرة إنسانية عامة أو نزعة أخلاقية أصيلة نحو الحرية والعدالة والكرامة البشرية . وما دام بلوخ قد تجاهل الظروف الاجتماعية والتاريخية الواقعية ولم يكترث - على حد زعمهم - بالصراعات الطبقية ولا بالإنجازات السياسية والعملية الفعلية، فإن اشتراكيته تصبح اشتراكية مجردة بلا مضمون، وإدخال العامل الذاتى فى التاريخ - فى صورة النزوع والأمل المفتوح على الدوام وفى الخلاص-لابد أن يؤدى إلى نزعة إرادية وفردية.

ويمكن الرد على هذه الإنتقادات بأنه من الطبيعى ان يهاجم الماركسيون الرسميون إدخال بلوخ لعامل الذات فى التاريخ لأن النظرية الماركسية - كفلسفة شمولية - قد رسمت صورة كلية للإنسان والعالم وأهملت التفاصيل الجزئية لهذه الصورة إلى حد أنها أدمجت الفرد فى المجموع الكلى، ففقدت الذوات الفردية هويتها واتحدت بالكل من أجل أهداف كلية. وبناء على ذلك ترفض الماركسية كل من يخالفها الرأى فى هذا الشأن ويتهمه بالرجعية. وعندما أعاد بلوخ للذات الفردية كيانها وكرامتها اتهم بخروجه عن روح الفلسفة الماركسية الحقيقية. ولم يدرك هؤلاء أن النظرية الماركسية ذاتها هى التى ابتعدت عن روح الفلسفة الحقيقية بتجمدها عند أفكار ثابتة وبعدها عن النقد الذاتى الذى هو السمة الأساسية لكل فلسفة حقيقية. إن فشل النظم الإشتراكية والأخطاء التى ارتكبت فى ظلها، لا يعود فقط لأخطاء فى التطبيق، وإنما يعود بالدرجة الأولى إلى وجود خلل فى البنية المعرفية للنظرية الماركسية نفسها. وان فلسفة بلوخ -

على الرغم من أنها تتضمن عناصر صوفية - تنطوى على عناصر تقدمية وديمقراطية. لقد كان طموحه الأكبر هو تجديد الماركسية وتفسيرها تفسيرا خلاقا وتحريرها من التزمت وعبادة الأشخاص. وينبغى - كما يقول موريس جودولييه - فهم النظرية الماركسية فى المجتمع المدنى وممارستها باعتبارها ثقافة نظرية لا تستطيع احتكار الحقيقة. إن الماركسية هى "ساحة فكرية للحوار اكثر من كونها مجموعة من الطروحات المتفق عليها سلفا" (١) لذلك يحمد لبلوخ أنه أراد أن يخرج الماركسية من أيديولوجيتها المغلقة ويفتحها على آفاق مستقبلية أوسع.

وإذا كان خصوم بلوخ يتهمونه بأنه يحاول تدمير الماركسية وتخريبها من الداخل، فهل كان مسئولا عن انهيارها بعد وفاته باثنى عشرة عاما ؟ ألم يكن من الممكن أن يتغير المسار التاريخى للمجتمعات الإشتراكية لو كانت قد أخذت فى الإعتبار النقد الذى وجهه بلوخ - وغيره من الفلاسفة - لتجديد الفكر الماركسى ؟ ! لقد أعلنت المجتمعات الإشتراكية أنها جاءت لتقضى على مجتمع الطبقات، فهل استطاعت بالفعل أن تقيم مجتمعا خاليا من الطبقات ؟ أم أنها أزالت الطبقات الإقطاعية والرأسمالية لتقييم مجتمعا طبقيا من نوع آخر ؟ ! ألم يؤسس الحزب الإشتراكى مجتمعا طبقيا جديدا تربع رجاله على القمة ؟ ألم تخلق هذه المجتمعات فجوة عميقة بين الحزب من جانب والشعب الذى زعمت أنها جاءت لخدمة مصالحه من جانب آخر ؟ ! لقد فسرجاك بيديه سبب طبقية النظام الإشتراكى بأن الحركة الشيوعية كانت متوجهة بالضرورة نحو المجتمع المخطط الشامل وهو بطبيعته مجتمع طبقى ... والتخطيط الشامل يبنى نظاما تراتبيا...أوجد بالضرورة وعلى طول السلسلة التراتبية خطا فاصلا بين الحكام والمحكومين ... وترتب على هذا أن أصبح شكل التخطيط نوعا من أنواع احتكار السلطة فى الإنتاج وسيطرة البعض على البعض الآخر(٢). وإذا كانت الملكية تحدد السلطة، فان انتزاع الملكية من أصحابها يعنى بالضرورة انتزاع

---

(١) جودولييه ، موريس: سياق الوهم .من وقائع ندوة عالمية بعنوان : نهاية الماركسية اغتيال أم انتحار ؟ باريس،جامعة السوربون من ١٧ مايو الى ١٩ مايو ١٩٩٠، وقد نشرت بمجله القاهرة وقائع الندوة فى عددى ١٨٨-١١٩ سبتمبر - اكتوبر ١٩٩٢ على التوالى .هذا المقال من عدد اكتوبر ص ١٠٤.

(٢) بيديه ، جاك : الاخضر والاحمر جنبا الى جنب.من وقائع الندوة السابقة.عدد ١٨٨ سبتمبر ص٦٤-٦٥.

حريتهم أيضا وتركيز الملكية و الحرية و السلطة معا فى قبضة الدولة أو الحزب الذى أعطى لنفسه الحق الأبدى فى أن يكون هو الحزب الحاكم الوحيد بلا منازع.

والآن وبعد انهيار المجتمعات الإشتراكية، ماذا يبقى من الماركسية، إذا قدر لها أن تنهض مرة أخرى؟ ربما يكون الأمل الوحيد لبعثها من الرماد هو أن تكتسى ثوبا أكثر إنسانية. وهنا يبقى الجانب الإيجابى من فلسفة بلوخ الذى يجب التأكيد عليه والإشادة به، وهو أن الأفكار المتعلقة بالأمل تمثل أسمى تطلعات الروح الإنسانى. وسيكشف المستقبل عما إذا كانت فلسفة الأمل هى الوسيلة الصحيحة التى يتم فيها هذا البعث أم أنها ستكون مجرد خيالات عابرة فى عقول من أبدعوها.

٢- الأمل والحقوق الإنسانية :

لقد جاءت الماركسية من أجل القضاء على كل الظروف التى تجعل الإنسان مستعبدا ومهجورا ومحتقرا، فهل أزالت بالفعل أسباب قهره ؟ وهل رفعت الظلم الواقع عليه ؟ وهل أمكنها تحقيق العدل الاجتماعى بين أبناء مجتمعاتها ؟ وهل كفلت لهم قدرا من الحرية بما يحفظ لهم كرامتهم الإنسانية ؟ ربما لا تكون هناك حاجة الآن للإجابة على هذه الأسئلة، فالانهيار الأخير للنظم الاشتراكية قدم الإجابة بشكل عملى. وليست هذه الأطروحة مجالا لبحث أسباب انهيار التطبيق العملى للفكر الاشتراكى، فقد سارع المفكرون والمحللون السياسيون - فور الانهيار العظيم - إلى شرح أسبابه ونتائجه وهى كثيرة ومعقدة وبعضها يتعلق بأسباب خارجية وأخرى داخلية. ولكن المهم فى هذا الموضع هو اكتشاف بلوخ المبكر - وفى ذروة التطبيق الاشتراكى للفكر الماركسى-لأهم أسباب الإخفاق الا وهو إغفال الحقوق الإنسانية. ولم يكن هذا الإغفال أحد أخطاء التطبيق-وهى عديدة- ولكنه كان أحد عيوب النظرية الماركسية ذاتها، إذ أعلن ماركس "أن الحق ليس هو هدفنا بل الثورة" ، وكذلك دعا انجلز الطبقة العاملة إلى التخلص من المعنى الزائف للعدل والإنسانية والبحث عن حل لمشاكلها فى الصراع الطبقى للبروليتاريا. وهذا الصراع لا يقوم على أساس من القانون باعتبار هذا

الأخير – فى رأى انجلز – أيديولوجية برجوازية، وان الهدف الأقصى للنزعة الاشتراكية ليس بناء مجتمع عادل ولكن بناء مجتمع بلا طبقات.

أدرك بلوخ هذا الخلل الأساسى فى الماركسية وسلط عليه الضوء. وفى ذروة الطغيان الستالينى رفع راية الحق وبين أن إنهاء استغلال الإنسان لإنسان آخر لا يمكن أن يتحقق فى مجتمع تهان فيه الكرامة البشرية، وأن السعادة لا يمكن لها أن تزدهر إلا فى مناخ الحرية، كما لا يمكن أن يأتى العدل من فوق كقدر، ولكن لابد أن يأتى العدل من اسفل، وبدونه لن تقوم للحقوق الإنسانية قائمة، فلا ديمقراطية بدون اشتراكية، ولا اشتراكية بدون ديمقراطية. أما الماركسية فقد سمحت بقيام مجتمعات اشتراكية بدون ديمقراطية. والواقع إن موقف بلوخ – كما يقول Ljubomir Tadie يستحق التقدير، ففى ذروة الأزمة أكد على ضرورة إحياء التراث الثورى، كما شدد على أن التفكير بشكل فلسفى فى قضية الحقوق الإنسانية يعنى أن نبحث عن الحقيقة والحرية والمعنى، فالحرية بالنسبة له هى أساس الحق. وفى حوار له مع " فرتس فليمار" أشار بلوخ إلى أن مقولة الديكتاتورية لم تحلل بالقدر الكافى فى النظرية الماركسية، ونتيجة لهذا سمحت بإمكانية ممارسة الظلم من مفهوم ديكتاتورية البروليتاريا(١). وعلى المجتمعات الإشتراكية أن لا تكتفى بالقضاء على الإستغلال الرأسمالى وطغيان المصنع، بل عليها أيضا الا تقيم مصنعا للطغيان. فتصور بلوخ للاستغلال كان أعمق من التصور الماركسى له، إذ لم يحصره فى الإنتاج الرأسمالى فقط كشكل من أشكال السيطرة القديمة والجديدة، بل نظر إليه كأحد أشكال إهانة الإنسان والحط من كرامته.

٣ – الأمل واللاهوت :

من الاشكالات الهامة التى تثيرها فلفسة بلوخ للأمل اتهامها بالغائية الدينية، وبأنها ليست الا محاولة للتوفيق بين الماركسية والدين. فهل يمكن القول بأن الأمل– بعد رحلته الطويلة عبر التراث البشرى – انتهى فى اللاهوت ؟ وهل اهتمامه بالتراث الدينى لكل ديانات العالم واستخدامه الدائم للغة الكتاب

---

(١) Tadie', Ljubomir: The Marxist Critiaue of Right in the Philosophy of Ernst Bloch. praxis International .VI.1982.p.427.

المقدس واستعارته للكثير من آياته انتهت إلى غلبة الفكر الدينى على فلسفته ؟ الحقيقية أن هذه المشكلة تبلورت فى المساحة الواسعة التى أفسحها بلوخ لأهمية التراث الثقافى بالنسبة لتاريخ الفلسفة. وقد فهم التراث بالمعنى الواسع الذى يشمل كل ميادين الفكر والفلسفة والأدب والفن والعلم والدين، وقدم نسقه الفلسفى فى إطار تقييم الإنجازات الثقافية للماضى وإمكان استخدامها فى بناء الوعى الإجتماعى للجماهير. وجاء طرح بلوخ لمثل هذه القضايا من منطلق خوفه على المستقبل الذى يعد من أهم أبعاد فلسفته، خوفه من أن تلقى الماركسية بكل الميراث الثقافى بعيدا وتشكك فى قيمته العقلية، وخوفه أيضا من خطر التعرض للوقوع فى هاوية الفراغ الثقافى إذا بدأت البروليتاريا – التى كان من المفترض أن تنتصر فى نهاية الأمر – من فجوة فلسفية ومعرفية فأراد أن يربطها بالتراث الإنسانى. وقد اعتبر الماركسيون الرسميون – مثل مانفريد بور[١] – أن هذه نظرة تشاؤمية للطاقات الإبداعية الخلاقة للطبقة العاملة، وأنه ليس هناك تراث ثقافى يصلح لكل الأزمان، وأن ما هو صالح ومفيد من التراث مرتبط بفترة تاريخية محددة لأن مضمون التراث الثقافى يتغير بتطور النظام الإجتماعى.[٢] وواقع الأمر أن وجهة النظر هذه مردود عليها، فعلى الرغم من أن كل ثقافة مرتبطة بشكل مباشر أو غير مباشر بظروف عصرها، إلا أن الثقافات والحضارات الأصيلة والعريقة التى تركت بصماتها على التاريخ تتضمن جزءا يعلو على الزمان والمكان، كما تتضمن إمكانات قابلة للتطور. وإذا لم يكن هذا صحيحا فكيف نفسر أن إعمالا لأفلاطون وأرسطو – فى مجال الفلسفة – مازالت قيد البحث والدراسة فى العصر الحاضر. وكيف أن اعمالا لشكسبير وجوته وغيرهما – فى مجال الأدب – مازال يعاد تشكيلها، ولو لم تكن لهذه الاعمال قيمة ثقافية وعقلية لما أمكن تناولها بالدراسة والبحث على مدى عصور

---

(١) Manfred Buhr : مدير المعهد المركزى للفلسفة فى الاكاديمة الألمانية فى برلين (الشرقية سابقا) نشر هذا المقال في المجلة الألمانية للفلسفة وهى المجلة التى اشرف بلوخ نفسه على تحريرها من قبل.وقد ظهر هذا المقال فى نفس الوقت مع ظهور مبدأ الأمل ونشر فى العدد الرابع عام ١٩٨٥.وقد ترجم روبرت شرايتر – الاستاذ بجامعة Nijmegen فى الاراضى الواطئة – هذا المقال الى اللغة الانجليزية ونشره فى مجلة " الفلسة اليوم " عام ١٩٧٠

(2)Buhr, Manfred : Acritique of Ernst Bloch`s philosophy of hope presented by Robert Schreiter in : Philosophy Today, 1970.Vol.14 p.262.

طويلة، ولو لم يكن فى هذه الأعمال بـذور أمـل لمـا أمكـن أن يلتقطهـا البـاحثون والمبدعون ليكتشفوا ما فيها من إمكانات ويطوروه فى أشكال وصيغ متجددة.

كان من الطبيعى أن يكون الدين هو أحد جوانب التراث الثقافى الذى يتعيـن على الماركسية–فى رأى بلوخ – أن تأخذه بعين الإعتبار. والواقع أن هذه نتيجة حتمية لفلسفته –إذا أراد أن يكون صادقا مـع نفسـه ومـا يؤكـده مـن عـدم إهمـال التراث الثقافى بمعناه الشامل – وجدير بالذكر أن اعتراضات بلوخ على الإهمال الماركسى للدين قد ظهرت فى العديـد مـن كتبـه، ولكنهـا اتخـذت شـكلا صـريحـا ومباشرا فى كتاباته المبكرة مثل "روح اليوتوبيـا و" تومـاس مونتسـر" فـى حيـن اتخذت شكلا مقنعا فى "مبدأ الأمل" الذى حاول فيـه بلـوخ أن يطـابق بيـن الأمـل والماركسية، على نحو مـا تحولـت "مملكـة الخـلاص" فـى الكتابـات الأولـى إلـى "مملكة الحرية" فى مبـدأ الأمـل. كتـب بلـوخ فـى روح اليوتوبيـا قـائلا : "هنـاك مشاكل أبديـة للاشـتياق (. . .) مشـاكل تتجـاوز التـاريخ وتلهب روح الإنسـان وتخلق وعيه الدينى (. .) حتـى يـوم الحسـاب الأخيـر، حتـى الحصـاد المـروع لسفر الرؤيا". وكتب أيضا ما يفيد بأن هذا الاشتياق هـو القـوة الدافعـة للتغييـر، وأن الاشتياق للخلاص هو القوة الدافعة للتطـور التـاريخى : "الاشـتياق، الحلـم ، الحنين إلى المملكـة المتعاليـة التـى تقدم أساسـا لجـدل قـوى الإنتـاج، والصـراع الطبقى ومقولات أخرى للصيرورة التاريخية".

وفى كتابه عن "توماس مونتسر" لاهوتى الثورة " أخذ بلوخ العنصر الدينـى بشـكل أكثر جديـة – كمـا ظهـر واضحـا مـن عنـوان الكتـاب الـذى يربـط بيــن اللاهوت والثورة – وأثبت أن هناك علاقـة بيـن الظـاهرة الاجتماعيـة التاريخيـة والظاهرة الدينية، وأن الوعى الثـورى فـى الحركـات الدينيـة ينمـو فـى تاريخيـة عينية ويساعد فى خلق وعى تاريخى. والنقطـة الأساسـية فـى دراسـته التحليليـة التاريخيــة لحيــاة مونتســر هــى الإرتبــاط الإيجــابى بيــن اللاهــوت والتحــول الإجتماعى، فعلى الرغم من ارتباط مونتسر عقليا وروحيا بالتصوف إلا أنـه لـم يهرب إلى عالم صوفى روحانى، بـل اهتـم بتغيير العـالم الواقعـى، لأن التحـول الداخلى يأتى أولا ثم يتجه إلى الخارج، إلى الواقع الإجتماعى المحيط به. وعلـى الرغـم كذلـك مـن أهميـة العـامل الإقتصـادى والسياسـى فـى عمليـات التغـير

الإجتماعى، إلا أن هناك شيئا ما أكثر من مجرد نظرية اقتصادية لتفسير الثورة والحركات التى تطالب بالتغير الإجتماعى. والمطلوب هو فهم وتحليل الخيال الدينى، ومعرفة أن الأحلام والدوافع والخيال لم تكن أبدا مجرد أيديولوجيات فارغة لأن أحلام اليقظة نشأت من الروح.

فى "مبدأ الأمل" يتجاوز بلوخ الرؤية الماركسية التى تؤكد دور العامل الإقتصادى والإجتماعى فى تشكيل الإنسان والتاريخ، ويضيف إليها دور التاريخ الثقافى والتراث العقلى أو "البناء الفوقى" الذى يراه ماركس مجرد انعكاس للبناء التحتى. وهذا التراث العقلى يتضمن الدين الذى حث ماركس البروليتاريا على التخلص منه. لقد التف بلوخ حول صورة المستقبل التى رسمها ماركس وألقى بالعامل الإقتصادى فى ميتافيزيقا أوسع، وأضاف للماركسية أبعادا انثروبولوجية متعددة الجوانب تساهم فى تشكيل المستقبل. وهذه الصورة اليوتوبية المستقبلية التى رسمها بلوخ دفعت خصومه إلى اتهام فلسفة الأمل بأنها ليست ماركسية بأية حال. ذلك لأن الفلسفة الماركسية الرسمية – كما يقول مانفريد بور – يجب أن تبدأ فيما وراء كل دين، ولأنها تطورت مِن صراعها مع الدين وانقطاع الجسور بينهما، كما أن كل من يريد بناء عالم أفضل لابد أن يمحو كل تفكير دينى، بل ويحيل الدين إلى متحف التاريخ. والخلاصة أن المنبع الدينى لفلسفة الأمل يجعلها متناقضة مع الماركسية ومتطابقة مع الفلسفة البرجوازية المعاصرة. والقول بأن هناك أسرارا فى العالم، والإصرار على الحاجة المستمرة للدين فى المجتمع الخالى من الطبقات، وطرح أسئلة عن الوجود وعن معنى الموت، وارتباط كل هذه المشكلات بظاهرة الاغتراب، وارتباط كل شئ بالأمل، كل هذا جعل بلوخ قريبا من فلسفات الوجود. (١)

لاشك أن هذا النقد محاولة لوضع الفكر الفلسفى فى قالب محدد، وتصنيفه وفق إطار ضيق الأفق كأن يكون الفيلسوف وجوديا أو ماركسيا أو مثاليا . . . الخ، فى حين أن الفكر الفلسفى الذى يعبر عن أبعاد التجربة الإنسانية لايمكن تقطيع أوصاله أو قولبته على هذا النحو، وليس هناك ما يمنع أن يجمع الفيلسوف فى فكره أبعادا مختلفة ومتنوعة من الفلسفات الأخرى. وليس هذا

---

(١) Ibid: p.269.

دفاعا عن بلوخ بوجه خاص، ولكنه دفاع عن أى فكر حر بوجه عام. هذا من جانب، ومن جانب آخر يفرض هذا السؤال نفسه فى هذا المجال: هل هناك ضرورة لإلغاء الدين من أجل قيام مجتمع اشتراكي ؟ وهل استطاعت الماركسية - بالفعل - أن تمحو الدين من ذاكرة الشعوب التى سيطرت عليها فيما كان يسمى بالمجتمعات الاشتراكية ؟ إن الانهيار الهائل والسريع لهذه المجتمعات، وما أعقبه من ظهور النزعات الدينية والقومية يشهد على زيف هذا الإدعاء. وما فعلته الماركسية ما هو إلا محاولة للاستعاضة عن الدين السماوى بآخر دنيوى، وتحويل عبادة الإنسان لله إلى عبادة الإنسان للإنسان، وخلق فئة معصومة من الخطأ وضعت نفسها فى مصاف الأنبياء ، ومحاولة استبدال الاستشهاد بنصوص من ماركس وانجلز ولينين بآيات الكتب المقدسة. ربما نتفق مع الرأى القائل بضرورة فصل الدين عن الدولة، ولكن ليس هناك ضرورة على الإطلاق لفصل الإنسان عن دينه ومشاعره الروحية من أجل قيام مجتمع اشتراكى عادل. وإذا كانت الديانات السماوية، وغير السماوية، قد دعت إلى التسامح، فإن الديانة الماركسية - إذا صح هذا التعبير - لم تعرف التسامح، بل قهرت كل من لا يعتنقها أو يخالفها الرأى، مما جعل النظم الاشتراكية تتحول إلى نظم استبدادية. والحقيقة أن نظرة بلوخ للتراث الدينى كانت أوسع أفقا وأكثر عمقا من الماركسية، التى أحالت الدين إلى متحف التاريخ وتجاهلت أن التراث الدينى كان أساسا للإبداعات الفنية والأدبية والعلمية . وإذا كان بلوخ يرفض الدين بمعناه الماورائى فهو ينظر إلى الجانب الثورى منه، وإلى منظور الأمل فى كل ديانات العالم. ومحاولة تثوير الدين هى من الأمور المشروعة، فالدين بطبيعته ينطوى على جانب ثورى ضد أوضاع فاسدة ، وجاء ليبشر بأمل جديد لنصرة الفقراء والضعفاء والمضطهدين فى الأرض.

وعلى الرغم من كل ما سبق فإن فلسفة بلوخ ستبقى ناقصة ومجتزأة إذا لم نضعها فى أفق ماركس والماركسية والصراع الطبقى والحركة الاشتراكية العالمية. ولا يستقيم البحث فى هذه الفلسفة بغير وضعها فى هذا السياق "الإيديولوجى" الذى حاول الكثيرون من النقاد أن يخففوا منه، أو يقللوا من شأنه، أو يبينوا بعده عن الماركسية الأصيلة واختلاطه بعناصر غريبة عليها من مثالية وصوفية ودينية ووجودية . . الخ. وقد كانت الماركسية هى الخلفية

الإيديولوجية لمبدأ الأمل، بحيث كانت هذه الخلفية بمثابة الرصيد المدخر والإعداد الضرورى للجبهة التى يدور فيها الصراع من أجل إبراز "الجديد"، ويتم فيها قلب الأوضاع بغية تحقيق "الحلم " أو "الأمل" اليوتوبى فى مجتمع الحرية والعدالة. وجملة القول أن "مبدأ الأمل" لا ينتهى بالإطلال على عالم أخروى مثل مملكة الرب التى ينتظر المؤمنون المسيحيون أن تصبح يوما من الأيام حقيقة على الأرض، وإنما يختتم الكتاب بتأكيد الجانب الإنسانى الخالص من الماركسية الذى سيقضى على اغتراب الإنسان والمحاولات التاريخية المتكررة لتجريده من انسانيته، وكذلك بتأكيد أن هذه الإنسانية الماركسية لم تستنفد بعد ولم تتحقق كتجربة حية معيشة. وتقف الحرية – هذه الكلمة التى طالما أسئ فهمها واستعمالها – عند نهاية الطريق باعتبارها الهدف الذى يتوجه إليه الأمل وهى – أى الحرية – ليست هدفا يتحقق فى لا مكان (وهى الترجمة الحرفية لكلمة يوتوبيا) وإنما يتحقق خطوة خطوة : بالتحرر من الحاجة والخوف، بحرية تفتيح الطاقات والإمكانات لدى الفرد والجماعة، وحرية التضامن مع جميع البشر. فالحرية ليست حلما بعيدا فى الضباب، وإنما هى قابلة للتحقق فى الواقع، وان كان ذلك بطريقة تدريجية. أن الحرية "إمكان واقعى" كما يؤكد بلوخ بصفة مستمرة ، وعلينا نحن أن لا نضيع فرصتها.

٤ – الأمل كمقولة معرفية :

أثارت مقولة الأمل مشكلات عديدة، من أهمها الإعتراض على إمكان إقامة نسق فلسفى على أساس مقولة غير عقلية. لقد ارتبطت الكلمة لفترة طويلة بمعنى عاطفى يقصد به التمنى أو الرجاء. فهل نجح بلوخ فى أن يتجاوز المعنى الوجدانى الذى يوحى به مفهوم الكلمة إلى معنى فلسفى أكثر شمولا ؟ وبمعنى آخر : هل أصابه التوفيق فى تحليله للوعى الذاتى والموضوعى بالأمل ؟ وهل استطاع بتحليله الانثروبولوجى والانطولوجى لحلم اليقظة وال"ليس-بعد " أن يؤسس الأمل كمقولة معرفية تتضمن مضمونا معرفيا حقيقيا بالمستقبل وتستشرف ما لم يأت بعد فى الحاضر ؟ ان هذه الأسئلة تعبر عن أحد الإشكالات العديدة التى تثيرها فلسفة الأمل. وقد أقام بلوخ-كفيلسوف ماركسى- نسقه الفلسفى على بعض القضايا المنهجية الأساسية للماركسية وأهمها أن مهمة

الفلاسفة ليست تفسير العالم، بل تغييره ، وأنه" في المجتمع البرجوازى يتحكم الماضى فى الحاضر، وفى المجتمع الشيوعى يتحكم الحاضر فى الماضى". أخذ بلوخ هاتين القضيتين وأضاف إليهما قضية أخرى "والحاضر يحكم الماضى بانفتاحه على المستقبل"، ولم يكتف بربط مبدئه المعرفى الأساسى بما تم فى الماضى فقط، بل بشكل أساسى بما سوف يأتى فى المستقبل. بيد أن السؤال الذى يفرض نفسه هنا هو : هل هناك جانب معرفى حقيقى لمقولة الأمل، أم أن فلسفة الأمل تحمل الأمور أكثر مما تحتمل، وتنفتح على المستقبل انفتاحا غير مسئول من الناحية المعرفية ؟ بعبارة أخرى، هل يمكن الكلام بشكل جاد عن الجانب المعرفى للأمل ؟

لقد سبق التعريف بالبنية الانثروبولوجية والانطولوجية للأمل فى التوقع والـ " ليس – بعد" كما سبق شرح اتجاه المادة والوعى كليهما نحو المستقبل. ولكن هذا الاتجاه للمستقبل يمكن فى رأى هارولد، هـ ، أوليفر [1] أن يعقد الأساس الذى بنى عليه بلوخ فكره. فلو سلمنا معه بأن الجوع هو الفزع الأول من الفراغ، وأن الحياة تتجه دائما ناحية الإشباع، فإنه لا يقف عند هذا الحد وإنما يصر على طريقته اليوتوبية على أن أى إشباع لا يتحقق تحققا كاملا شاملا، أى على أن كل إشباع بطبيعته ناقص، ومن ثم لا تكمن عظمة الحياة فى أنها إشباع كامل، بل فى أنها تتجه على الدوام إلى الإمام حيث إمكانية الجديد المتجدد باستمرار، هذا الجديد الذى يتجه بدوره إلى أقصى وأشمل جديد ممكن . [2] ويمكن الرد على هذا الاعتراض بأنه من الطبيعى أن يختار بلوخ التعالى المتجه إلى الامام، خاصة إذا كان ينكر التعالى الرأسى والماورائى ويحاول أن يقيم فلسفته على أساس دنيوى وواقعى مادى. ومع هذا يظل السؤال قائما: هل هناك معنى للحديث عن معرفة بواقع لم يتحقق بعد ؟ يتفق أوليفر مع بلوخ – أو غيره ممن يستخدمون مقولة الأمل – على وجود عنصر مستقبلى أو توقعى فى فعل المعرفة، ولكن الإعتراف بهذا لا يتضمن – فى رأيه – أن لغة الخطاب

---

(١) Harold.H.Oliver استاذ بجامعة بوسطن .

(٢) Oliver, H.Harold: Hope and knoweldge. The Epistemic Status of Religious Language.In : Cultural Hermeneutics 2 .Dordrech-Holland, D.Reidel publishing Company, 1974.p.80.

المستقبلى تقدم لنا أى معرفة حقيقية بالمستقبل، مهما نظرنا إلى الوجود والتاريخ من جهة الغاية النهائية التى يتجهان إليها والتى يسميها بلوخ بأوصاف مختلفة مثل الجديد والأقصى . . . الخ [1]. والرد على هذا الإعتراض بأن المعرفة بالمستقبل هى بالضرورة معرفة غامضة أو لا ترقى إلى حد وصفها بأنها معرفة يمكن أن نوجزه فيما يلى :

أولا: أن هذه المعرفة المستقبلية هى عند بلوخ معرفة جدلية قابلة للنمو والتطور باستمرار **ثانيا :** أن حديثه عن الجديد والممكن – إلى آخر ما تم عرضه فى مقولة الإمكان وال"ليس – بعد" – لا يتضمن أن أى جديد أو أى ممكن يحمل بذور التحقق، وإنما يحملها الجديد الذى يتم الوعى به ودراسته دراسة علمية فى سياق الشروط الذاتية والموضوعية المحيطة به، بحيث يبقى على الإرادة الإنسانية أن تحقق هذا الجديد الممكن فى الواقع العينى. ومعنى هذا كله أن المعرفة المستقبلية ليست غامضة كما يتصور بعض نقاد بلوخ ، وإنما تقوم دائما على أساس جدلى وعلى وعى دقيق وارادة ثورية حتى تتحول إلى معرفة واقعية عينية .

وتتضمن مقولة الأمل فى رأى بعض النقاد التحليليين بعض الأسئلة التى تدور حول منطقية هذه المقولة ومدى صدقها أو دلالتها الحقيقية من الناحية المعرفية. فقد تبدو هذه الناحية المنطقية غير أساسية أو غير مهمة بالنسبة للفلاسفة الذين يهتمون بتغيير العالم . ولكن هل يمكن – فى نظر النقاد التحليليين– أن يحميهم هذا من النقد اللغوى والمنطقى لعباراتهم المتوهجة عن الأمل ؟ وهل يمكن القول بأن عبارات الأمل التى تنطوى على توقع معين عن المستقبل، هى عبارات صادقة أو كاذبة، أم هى – كما يقول بعض الوضعيين المناطقة – شبيهة بعبارات الميتافيزيقا التى لا هى صادقة ولا كاذبة بل فارغة من المعنى؟ سنورد هنا مثلا لهذا النقد التحليليالمنطقى ورد فىالمقال السابق الذكرلها رولد أوليفر، فهو يقول فيه ان هناك ثلاث نظريات عن الوضع الأنطولوجى للمستقبل وكل منها تقدم إجابة مختلفة عن الأسئلة التالية : هل المستقبل واقعى تماما ومحدد أم لا ؟ هل التنبؤ بالمستقبل أو الإخبار عنه صادق

---

(١) Ibid: p.81.

أم كاذب أم خال من المعنى ؟ هل العبارات التى تشير إلى أشياء أو أحداث فى المستقبل لها مدلولات تدل عليها أم أنها تفشل فى ذلك لأن هذه المدلولات الجزئية لا وجود لها ؟ ويستطرد الناقد التحليلى قائلا أنه إذا صحت النظرية التى تقول أن مقولة المستقبل مقولة "فارغة " لأن المستقبل غير واقعى، فان العبارات التى تتحدث عن أحداث مستقبلية معينة لا تكون من الناحية المنطقية صادقة ولا كاذبة، لأن هذه العبارات لا يكون لها معنى إلا إذا تحققت الأحداث المستقبلية التى تتحدث عنها تحققا واقعيا أو لم تتحقق على الاطلاق فى الواقع، بحيث يمكن الحكم عليها فى الحالتين بالصدق أو بالكذب. أما العبارة التى تقول أن المستقبل غير واقعى إلى حد ما فهى تقرر أن المستقبل لا يكون واقعيا إلا إذا تحدد تحددا عليا (أو سببيا) بالحاضر أو بالماضى، ومعنى هذا أن جوانب المستقبل التى ليس لها علل محددة هى جوانب غير موجودة أو غير واقعية، أما النظرية الثالثة عن المستقبل الكامل فتذهب إلى أن المستقبل بأكمله واقعى أو عينى، وبيان هذا أن كل عبارة ذات معنى عما سوف يحدث فى المستقبل هى إما صادقة وإما كاذبة، بحيث يمكن الإحالة إلى مدلولاتها الجزئية فى المستقبل(١).

الواقع أن وضع المشكلة فى هذا الإطار الذى تحدده الفلسفة التحليلية المنطقية شئ بعيد عن بلوخ ، كما أنه سيكون من وجهة نظره وضعا مملا وعقيما. وربما يكون فلاسفة التحليل المنطقى محقين فى مطالبتهم بالتحليل المنطقى للعبارات والقضايا المهمة التى ترد عند فلاسفة الأمل ومنهم بلوخ، وذلك مثل الوضع المعرفى للأمل وطبيعة المستقبل والمشكلات المنطقية المتعلقة بالاحتمال والإمكان والوضع الأنطولوجى للمستقبل الذى لا نستطيع فى رأيهم الحكم عليه لأنه لم يتم بعد. ولكن السؤال هو : هل هذا التحليل المنطقى هو الإطار الملائم لتوضيح أمثال هذه القضايا، أم أن مناقشتها تحتاج بالضرورة إلى وضعها فى سياق ميتافيزيقى وسياسى وفلسفى أوسع ؟ الحق أن إثارة مثل هذه القضايا – أى وضع مقولات المستقبل فى إطار تحليل منطقى – لا يأتى عن اقتناع برأى أصحابها أو بمنهجهم، بقدر ما يعبر عن أهمية هذه المقولات واحتياجها إلى دراسة معرفية دقيقة. ولا نستطيع أن نقطع بأن إحدى النظريات

(١) Ibid: p.81-83.

السابقة عن المستقبل هى النظرية الصادقة، ولكن مجـرد الحديث عن المستقبل يشير إلى تناهى التجربة البشـرية، كما أن الإصرار على الأمل فى المستقبل واللغة الغنية التى يتم بها الحديث عما لم يأت بعد يؤكدان أن صور المستقبل وخيالاته تنطوى على رموز شديدة القوة والأهمية فى التجربة الإنسانية سواء فى الماضى أو فى الحاضر. وإذا كان كل حديث عن المستقبل ينطوى على قدر من الرمزية، كما أن عبارات الأمل لا يمكن أن تؤخذ حرفيا على أنها معرفة بالمستقبل، فلا يمكن فى الوقت نفسه الاكتفاء بدلالاتها الرمزية، ولا يمكن أيضا غض الطرف عنها بحجة أنها مجرد خيالات أو تخيلات. والاحتجاج بأن عبارات المستقبل لم تصدق بعد يؤجل السؤال عن صدقها ويجعلها تعبيرات هشة عن الانجذاب للجديد والاندفاع إلى التغيير. كما أنها تعرض فلسفة سياسية مثل فلسفة بلوخ لأن تؤخذ مأخذا غير نقدى ولاجاد باعتبار أن صدقها لن يتحقق إلا فى المستقبل. وخلاصة القول أن السؤال عن صدق هذه العبارات أمر مشروع ولا يصح أن يؤجل، كما ينبغى عدم إعفائها من الفحص النقدى حتى لا تظل رموزها رموزا غامضة ولا يساء فهمها أو تأويلها بأنها مضللة.

إن إثارة مثل هذه المشكلات المنطقية والتحليلية عن قيمة الصدق فى عبارات الأمل وال "ليس – بعد " ليس إلا من قبيل الحرص على الا تتهم فلسفة بلوخ بأنها مجرد فلسفة رمزية غامضة، وأن مشروعيتها تقوم فقط على حقيقة أن بُعد الأمل يمثل بعدا هاما من أبعاد التجربة الإنسانية فى الحاضر والماضى على السواء، مما يشكك فى قيمتها المعرفية والمنطقية إلى حد اتهامها بالغموض والتضليل. ولعل التحليل السابق لطبقات مقولة الإمكان يؤكد أن بلوخ نفسه لم يغفل تماما البعد المعرفى لمقولتى الإمكان وال "ليس – بعد" اللذين يمثلان العصب الأساسى لمقولة الأمل. وإذا كان بلوخ قد تناول هذا التحليل المعرفى فى سياق فلسفته السياسية والمادية الجدلية، فيمكن القول بأن هذا الجانب المعرفى والمنطقى يحتاج إلى مزيد من الفحص والتحليل، سواء من وجهة النظر الابستمولوجية الخالصة أو من وجهة النظر التحيليلية المنطقية. وعلى أية حال فان تجربة الأمل ليست مجرد وضع أو جمع أفكا رعن المستقبل، وان كانت صيغتها ستتضمن بالضرورة رموزا مستقبلية، إذ يمكن القول بأن الأمل فى النهاية هو أسلوب فى الحياة، وأن الأمل الأصيل هو الذى يؤدى بنا إلى

مواجهة الحياة مواجهة مسئولة بحيث يكون الوجود البشرى هو "الوجود فى الأمل"

٥- الأمل والمستقبل :

تتسم فلسفة بلوخ بأنها فلسفة مستقبلية تنظر إلى الزمان و التاريخ من منظور توجههما نحو المستقبل. فما هى أهمية هذه الفلسفة المستقبلية؟ وماذا يعنى المستقبل – هذا البعد الهام من أبعاد الزمان – للفكر الفلسفى بصفة عامة ؟ وما أهميته فى فلسفة بلوخ بصفة خاصة ؟ الحقيقة أنه لا يمكن لأى مشتغل بالفكر فى عصرنا أن يغفل أهمية المستقبل بالنسبة للفلسفة عامة. فقد أصبح – أى المستقبل – يمثل مشكلة فلسفية، بل ومن أهم المشكلات التى تشغل الفلسفة فى الوقت الراهن، كما أصبح هو التحدى الحقيقى الذى يواجهها. أما عن أهمية المستقبل فى فلسفة بلوخ، فقد انعكس فى عدم طرحها أفكارا نهائية وعدم تقديمها نسقا مغلقا ، بل ان تمسكهابعد المستقبل جعل منها فلسفة حية ومفتوحة وقابلة لكل من يأتى من بعده- أى بعد بلوخ- لان يضيف إليها ويستكملها ويجددها.

ومن هذا المنظور المستقبلى نظر بلوخ إلى الماركسية التى لا يمكن فى نظره أن تنحصر مهمتها فى بناء مجتمع اشتراكى قائم على اقتصاد موجه فقط، بل يجب أن تعكس أفق المستقبل الذى هو موضوع الفلسفة، ولا بد للفلسفة أن تقفز إلى ما وراء الحاضر الإشتراكى وان تتجه للهدف البعيد، الهدف الذى لا يتحدد ويصفه بلوخ بأوصاف عديدة كالجديد والخير الأسمى والكل اليوتوبى والوطن . . . الخ. إن مقولة ال 'ليس – بعد" تنطبق على الماركسية أيضا باعتبارها فلسفة لم تكتمل بعد، وبهذا يكون بلوخ صادقا مع نسقه الفكرى المفتوح، وتمسكه بالماركسية حتى اللحظة الأخيرة من حياته لم يجعله يقصر فلسفته على الاشتراكية القائمة أو يحصرها فيها، بل طالب دائما بتجاوزها وفتح أبواب أوسع على آفاق المستقبل. ولكن الماركسية الرسمية نظرت إلى المستقبل المفتوح عند بلوخ على أنه موضوع للتأمل، وأن فلسفته برمتها ما هى إلا مثالية صوفية تأملية. وقد عبر بور عن ذلك بقوله : "إن المستقبل ليس موضوعا للتأمل وإنما هو مشروع تاريخى عينى، وقد أصبح المستقبل واقعا وحاضرا (. . .) ومنذ ماركس نظريا ولينين وثورة أكتوبر عمليا لم يعد الإنسان والعالم

فى صراع مع بعضهما البعض، بل دخلا مملكة الحرية. إن مهمة الفلسفة فى المقام الأول هو الدفاع عن الإنجازات الاشتراكية بكل الوسائل، وان البعد الإشتراكى فى الماركسية لا يتوافق مع المبدأ التاريخى للأمل الذى لم يحدد عينيا، والذى ما زال فى طى الأفق (..) ويؤمن بلوخ بأن الماركسية - بلغة كانط - نقد للعقل الخالص ويجب أن تتم بنقد للعقل العملى "[1]ولكن بور يؤكد أن نقد العقل العملى هذا لا داعى له أبدا لأنه فى الواقع هو التطبيق العملى للاشتراكية.

وفى مقالة أخرى اتهم ما نفريد بور بلوخ بأنه يحاول إيجاد مكان للماركسية فى تفكيره الخاص وإدماجها - أى الماركسية - فيه باعتبارها جزءا منه، بدلا من أن يجعل فكره الخاص جزءا من الفكر الماركسى كما ينبغى لإنسان يصف نفسه بأنه ماركسى. وقد اتهمه كذلك بأنه رفض الدخول فى الحزب الإشتراكى لأنة تصور أن هذا يعنى الخضوع للحزب والتخلى عن "روح اليوتوبيا" التى لا تتقيد بحدود ثابتة ولا تنحصر فى إطار محدد. ويورد بور نصا من روح اليوتوبيا يشرح فيه بلوخ سبب ضعف اهتمام الماركسية بالعقل العملى : "أن التأكيد الشديد على العوامل الإقتصادية وإهمال الجوانب المتعالية هما اللذان جعلا الماركسية نقدا للعقل الخالص الذى ما زال يبحث عن نقد ملائم للعقل العملى، لقد أبرزت الماركسية الجانب الإقتصادى لكنها تركته مجردا من الروح". ويدعم بلوخ هذا المطلب الأساسى لنقد العقل العملى الذى تفتقر إليه الماركسية" من خلال تأكيد العلاقة بين الخارج والباطن. فالماركسية والدين - اللذان يتفقان فى إرادة السيطرة - ينطويان على تيارات سفلية مشابهة هى الروح والمخلص، حيث نجد أن الإنتباه إلى الكل الشامل هو الدافع إلى العمل والمعرفة، كما أنهما يكونان الشروط القبلية لكل سياسة أو ثقافة". ويتهم بور بلوخ بأنه عجز فى ذروة تفكيره عن كسر مرآة المجتمع البرجوازى فلم يستطع ان يرى ان نقد العقل العملى الماركسى الذى يطالب به هو على التحديد الكفاح التاريخى للطبقة العاملة وللتنظيم الحزبى. ان تفكير بلوخ يظل محصورا فى حدود المجتمع البرجوازى، ولكنه تفكير يعبر عن مرحلة انتقال. وحديث بلوخ عن التقدم للأمام هو فى الواقع قفز وراء الواقع التاريخى

---

(١) Buhr, Manfred: A Critique of Ernst Bloch`s Philosophy of Hope P.269-270.

الدائر من حوله والعمليات الواقعية التى تحركه. وبدلا من ان يشعر بهذه العملية التاريخية من حوله نجده يستبدل بها غاية نهائية يضعها بصورة أولية فى العالم نفسه لا فى الصيرورة الإجتماعية (١).

ومعنى هذا ان بور يتهم بلوخ بأنه يستبدل بالكفاح التاريخى صيرورة كونية غامضة. وحقيقة الأمر أن تفكير بلوخ ليس محصورا فى حدود المجتمع البرجوازى كما يزعم بور، ولكن اتساع نظرته على المستوى الإنسانى والكونى جعله يدخل الماركسية – اللينينة كجزء من هذا المتطور الكلى، فلا يمكن تجاهل السمات الاساسية فى تفكير بلوخ كالثراء الثقافى وتعدد المناظير والإبداع والنزعة الإنسانية والنزعة التفاؤلية، كل هذا جعل الماركسية بصفة عامة تنطوى فى نسقه الفكرى إلى الحد الذى دعا بور إلى التساؤل : هل كان ماركسيا أم لم يكن ؟ ويمكن الرد على السؤال بآخر : وهل يتهم الفيلسوف – سواء كان ماركسيا أم لم يكن – بعمق تفكيره ؟ ألم يكن بلوخ أكثر احساسا بالتاريخ عندما أعلن أن الماركسية لم تقدم الا نقدا للعقل الخالص وما زال عليها ان تستكمله بنقد للعقل الخالص ؟ ألم يثبت الإنهيار الإخير للنظم الإشتراكية صدق حسه بالتاريخ ! لقد اثبتت الدراسات التى اهتمت ببحث أسباب فشل هذه النظم أن الماركسية ما زالت بالفعل نظرية ناقصة، فها هو جاك بيديه يعلن ان "ما انتجته الماركسية هو نظرية نصف عامة للتاريخ، نظرية تعبرها خطوط فلسفية مختلفة، ثم وجدت نفسها بعد ذلك متبلورة فى لغات فلسفية مختلفة (. .) فالماركسية بهذا المعنى فى حاجة إلى من يكملها"(٢)

ان فلسفة بلوخ للأمل – على الرغم من أنها فلسفة تقدمية – تتسم بنزعة تفاؤلية وانفتاح هائل ودائم على المستقبل، الإ أنها لم تؤمن بحتمية هذا التقدم المتجه إلى الإمام إلى الحد الذى يجعلها تغفل الجانب السلبى من الأمل، بل وضعت نصب عينيها دائما الواقع العينى المتغير، فهى تستقرئ ما فيه من تحولات وإمكانات كامنة، كما أنها لم تغفل الطبيعة الإنسانية المتغيرة فى

---

(١) Buhr, Manfred: Seven Comments on Ernst Bloch`s philosophy.in Studies in soviet Thought 33.1987 Reidel Publishing Company P.334-335.

(٢) بيديه ، جاك : الاخضر والاحمر جنبا الى جنب .من وقائع الندوة العالمية السابقة الذكر – المقال من عدد ١١٨ سبتمبر .ص ٦٦.

التاريخ، فليس هناك حتمية تاريخية تجعل الأمل يتجه بالضرورة إلى الأمام، فمن الممكن – كما حدث فى فترات كثيرة من التاريخ – أن يصاب الأمل بخيبة الأمل. وربما يكون الإنهيار الأخير فى النظم الإشتراكية – طبقا لفلسفة بلوخ الجدلية – هو احدى فترات خيبة الأمل. ولا يعنى هذا أن يموت الأمل، فمن الممكن أن ينهض من كبوته مرة أخرى بعد أن تدرس تحولات الواقع وشروطه الذاتية والموضوعية دراسة دقيقة، وربما تنهض الإشتراكية مرة أخرى، فى المستقبل القريب أو البعيد، فى ثوب اكثر انسانية وحرية وتسامحا. ان نظرة بلوخ الجدلية للتاريخ وللواقع تتسم بالمرونة وتبتعد عن التصلب الذى طبع النظرية الماركسية وجعلها تؤمن إيمانا لا رجعة فيه بقوانين الحتمية التاريخية وحتمية الثورة فى إحداث التحولات الكبرى فى التاريخ مما جعلها ترفض أى تحول سلمى لمراحل التطور، بل وتنظر إليه على أنه من قبيل الإيديولوجية البرجوازية. وايمانها – أى النظرية الماركسية – بالحتمية التاريخية جعلها – كما يقول د. فؤاد زكريا – تغلب النظرية على الواقع المعقد المتجدد (. .) ولا شك ان الإسراف فى الفكر النظرى يؤدى إلى الإفراط فى التنبؤ، فيبدو التاريخ وكأنه مراحل حتمية لا مفر من حدوثها. كما انتقل التاريخ من مرحلة العبودية إلى مرحلة الإقطاع، ومن الإقطاع إلى الرأسمالية إلى الإشتراكية فالشيوعية. ويصور هذا الإنتقال كما لو كان قدرا محتوما لا فكاك منه، وكأن هناك قوة تعلو على الأفراد والأنظمة والحكومات اسمها "حتمية التاريخ" تعمل على دفع الأحداث فى الاتجاه الذى تتنبأ به النظرية[1].

وضع خصوم بلوخ فلسفته فى سياق ما يسمونه الفلسفة البرجوازية، وراجوا يؤكدون ارتباطه بالفلسفة الألمانية الكلاسيكية من ناحية وبفلسفة الحياة والوجودية من ناحية أخرى، بل يؤكدون أنها وجودية معكوسة تضع الأمل فى مكان "الهم والقلق" وانها تعبر عن احتجاج فردى على الرأسمالية وتعد بخلاص دنيوى فى "مملكة الحرية" أو الجنة الأرضية، لكى تشتت أنظار الساخطين والمضطهدين بالأمل الغامض فى مجتمع أفضل لا يقل عنه غموضا. ولهذا يظل بلوخ فى نظرهم فيلسوفا مثاليا امتزجت فى فلسفته عناصر صوفية ودينية ومثالية من التراث بحيث لا تتصل ماديته أدنى صلة بالمادية الجدلية، لأن

(١) فؤاد زكريا : مقامرة التاريخ الكبرى .الكويت ، جريدة الوطن العدد ٣٥٦٠ ، الخميس ١٨ يناير ١٩٩٠.

جدليته المثالية والذاتية تبتعد فى رأيهم بعدا شديدا عن الجدلية الماركسية "الموضوعية"، كما ان فلسفته فى الأمل والاشتراكية اليوتوبية وفكرة الخلاص العالمى لا يمكن التوفيق بينها وبين المادية الجدلية التاريخية و "العلمية". وقد تصور هؤلاء الماركسيون الحرفيون ان الإشتراكية العلمية قد أنهت كل تفكير يوتوبى بحيث أصبح مفهوم اليوتوبيا مفهوما مجردا ومتعارضا مع البناء الإشتراكى والتطور العقلى والإجتماعى، ونسوا أن الجدل المادى – بحكم مفهومه نفسه – يوتوبى بحكم طبيعته، ومنفتح على المستقبل.

خلاصة القول أن مادية بلوخ تتهم بأنها مادية تأملية، كما تتهم ماركسيته بأنها ماركسية مثالية وصوفية، حتى أن هابرماس– وهو من الجيل الثانى من مدرسة فرانكفورت – يصفه بأنه شيلنج الماركسية ، كما يوصف أيضا بأنه نبى جديد يبشر بالخلاص على لسان ماركس . . ويمكن الرد على كل الإتجاهات السابقة بأنه لا يؤخذ على الفيلسوف أن تكون ثقافته موسوعية، ولا يمكن أن يعاب عليه أن تستوعب فلسفته كل التراث الإنسانى وكل التيارات الفلسفية فى عصره وفى تراثه القومى والوطنى بوجه خاص، لأن المهم هو كيف تتفاعل كل هذه الفلسفات فى نسق فلسفى جديد وأصيل ومتميز. لقد عاش بلوخ فى عصر تفاعلت فيه الثقافات والفلسفات. ومن الطبيعى أن تلتحم فلسفته بمشاكل عصره وهمومه، وما أثارته فلسفته من مشكلات وما طرحته من أسئلة – لم يجب عنها هو نفسه – انما تعبر عن أزمة الماركسية المعاصره، وليس عن أزمة فى فلسفته ذاتها، لأن الفلسفة الحقة ليست هى تلك التى تقدم اجابات جاهزة أو تطرح حلولا صالحة لكل زمان ومكان، وانما هى تلك التى تقاس أصالتها بقدر ما تطرحه من مشكلات واسئلة وقضايا، وعلى كل عصر أن يحاول الإجابة عنها وايجاد حلول لها بما يتفق مع واقعه الإجتماعى وسياقه التاريخى ومتطلبات عصره. لذلك لا يمكن القول بأن شيلنج – المثالى الصوفى – هو المنتصر فى نهاية "مبدأ الإمل"، وانما المنتصر هو ماركس الحقيقى، أو بمعنى أكثر دقة الماركسية الإنسانية. ويعود اصرار بلوخ على الفكر الماركسى إلى اهتمام هذا الاخير بالإندفاع نحو المستقبل، فتاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى هيجل قد حصر الفكر فى دائرة الماضى، ثم جاء ماركس ليدفعه نحو المستقبل، وأقامه على أسس اقتصادية وعلى تحليله للصراع الطبقى فى المجتمع

الرأسمالى. واتخذ بلوخ من هذه الإندفاعة الأولى نقطة انطلاق ليؤسس هذا المستقبل فلسفيا، وتجاوز الحدود الماركسية لينطلق إلى آفاق أرحب، وأقام نسقا فلسفيا كاملا ومفتوحا على مستقبل انسانى وواقعى ممكن.

وعلى الرغم من صعوبة استخلاص هذا النسق الفلسفى كما قلنا فى بداية هذا البحث بسبب ما يتسم به من غموض وتعقيد شديدين، واستطراد فى تفاصيل لا نهائية إلى حد التشوش وبأسلوب تغلب عليه الصور الفنية (الإستعارة والمجاز والرمز) على الرغم من كل هذا، فلا نستطيع أن نغفل ماقدمه هذا النسق عن أهمية الامل ودوره فى احيائه فى عصر استفحلت فيه الأزمات والإضطرابات والحروب وسائر المشكلات العالمية الملحة التى جعلت عددا كبيرا من المشتغلين بالفلسفة والفكر يهتمون بقضية المستقبل بكل أبعادها. كما لا يمكن اغفال انفتاحه الهائل على المستقبل، هذا البعد الغائب إلى حد كبير فى فلسفتنا العربية. وقد لا يكون أمل بلوخ هو بالضرورة أملنا، وقد لا يكون هدفه هو بالضرورة هدفنا، ولكن ما يهمنا من هذه الفلسفةِ هو التشبث بالأمل ليكون عونا لنا فى عالمنا الثالث لفتح آفاق أوسع للمستقبل، ختى نخطو خطواتنا الأولى نحو التاريخ الحقيقى الذى هو بداية الطريق للوصول إلى الغاية النهائية . . إلى "مملكة الحرية". وهنا يمكننا ان نقول مع بلوخ ان الإنسان لا يزال يحيا فيما قبل التاريخ وأن كل شئ لا يزال فى مرحلة سابقة على خلق العالم الحق، وان "النشؤ" أو "التكوين" الحقيقى لا يكون فى البداية، وانما يبدأ من النهاية – أى نهاية تاريخ الظلم والإغتراب والإستغلال – وسيبدأ هذا التاريخ "الجديد" و "الأصيل" عندما يصبح المجتمع والإنسان جذريين، أى عندما يتشبثان بالجذور،وجذر التاريخ هو الإنسان الذى يعمل ويبدع ويعيد تشكيل المعطيات القائمة ويتجاوزها. فإذا استطاع أن يمسك بجذوره ويؤسس انسانيته بعيدا عن الإغتراب الذى خيم عليه طوال تاريخه السابق أو بالاحرى ما قبل التاريخ الحقيقى، إذا استطاع ان يفعل هذا بروح ديمقراطية حقيقية، فسوف يظهر فى العالم شئ لم يوجد أبدا من قبل ولم يقدر لانسان أن يعيش فيه. هذا الشئ اسمه "الوطن". وهذا "الوطن" الإنسانى الحق هوالغاية النهائية لفلسفة بلوخ. وما أن يدرك الإنسان نفسه ووجوده ادراكا خاليا من التخارج والاغتراب ويؤسسها على أساس من الديمقراطية الواقعية حتى ينشأ فى العالم شئ يظهر للجميع فى مرحلة

الطفولة، شئ لم يبلغه أحد حتى الآن، الا وهو "الوطن". هذا الوطن هو الهدف الأخير للطبيعة الإنسانية عندما تحقق غناها، وهذا الذى سيبينه ويعيش فيه اسمه الإنسان نعم . . . الإنسان .

مراجع البحث

أولاً : مؤلفات إرنست بلوخ :

أ- الطبعة الألمانية:

تقع الطبعة الألمانية الكاملة فى ستة عشر مجلداً وقد أصدرتها دار النشر زور كامب . فرانكفورت على نهر الماين ، ابتداء من عام ١٩٥٩ وبياناتها كالآتى :

Werke Gesamtausgabe Frankfurt. a.m. Suhrkamp

1- Spuren,,1969,

2- Thomas Munzer als Theologe der Rovolution,1969.

3- Geist der Utopie (2. Fassungvon, 1923),1964.

4- Erbschaft dieser Zeit,1976.

5- Das Prinzip Hoffnung (in Zwei Halbbanden),1959.

6- Naturrecht und menshliche Wurde,1961.

7- Das Materialismus-Problem-seine Geschichte und substanz,1972.

8- Subjekt-Object. Erlauterungen zu Hegel,1985.

9- Literarische Aufsatze,1973.

10- Philosophische Aufsatze zur objektiven Phantasie,1969.

11- Politische Messungen-Pestzeit, Vor marz,1970.

12- Zwischen welten in der Philosophiegeschichte (Aus Leipziger Vorlesungen),1977.

13- Tubinger Einleitung in die Philosophie,1970.

14- Atheismus im Christentum,1968.

15- Experimentum Mundi,1975.

16- Geist der Utopie (nach der 1.Auflage von 1918),1971.

17- Erganzungsband ; Tendenz - Latenz - Utopie,1978.

مجلد ملحق بالطبعة الكاملة نشر بعد وفاة بلوخ .

18- Avicenna und die Aristotelische Linke. Frankfurt/M. Suhrkamp,1963.

صدر فى الذكرى الألفية لابن سينا ولم ينشر فى الطبعة الكاملة .

ب- الترجمات الإنجليزية وطبعاتها :

1- Bloch, Ernst : The principle of Hope. Trans.by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight . Oxford, Basil Blackwell, 1986. (in 3 Volumes).

2- Bloch, Ernst : Natural Law and Human Dignity. Trans. Dennis J. Schmidt. London, Cambridge,1986.

3- Bloch, E and others : Aesthetics and politics with an afterword by Fredric Jameson. London. Verso,1977.

الترجمات العربية :

١- ارنست بلوخ : فلسفة عصر النهضة . ترجمة الياس مرقص . بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٨٠ .

ثانياً : مراجع عن بلوخ :

1- Horster, Detlef : Bloch Zur Einfuhrung. Hamburg. Junius Verlag,1987.

2- Holz, Hans Heinz : Ernst Bloch. Auswahl aus seinen Schriften, Frankfurt, Fischer,1967.

3- Hudson, Wayne : The Marxist philosophy of Ernst Bloch. London, Macmillan,1982.

4- Markun, Silvia : Ernst Bloch in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten . Hamburg, Rowohlt,1977.

ثالثاً : مراجع أجنبية :

1- Alexander, p. and Gill , R. (Eds) : Utopias. London, Duck-worth,1984.

2- Aristotles : The Metaphysics with an English Translation by Hugh Tredennick, London, Loeb Classical Library,1936.

3- Armytage, W.H.G. Yesterday's Tomorrows, A Historical Survey of Future Societies,. London, Routhledge & Kegan Paul,1968.

4- Augustine (St) : The City of God. An abridged version from translation by Gerald G. Walsh and others. Edited with an introduction by Vernon J. Bourke. New York, Image Books,1958.

5- Bahro , Rudolf : The Alternative in Eastern Europe : London, New Left Books,1978.

6- Bauman, Zygmunt : Socialism, The Active Utopia , London, Allen & Unwin,1976.

7- Beck, Lewis White (Editor) : The Eighteenth Century philosophy . New York, The Free Press,1966.

8- Berki , R. N. : Insight and Vision : The problem of communism in Marx's Thought . London, Dent,1983.

9- Berneri, Marie Louise : Journey Through Utopia. Foreword by George Woodcock. New York, Schocken,1971.

10- Burke, J.P., Crocker, L and Legters, LH. (Eds) : Marxism and the Good Society, Cambridge., Cambridge University Press,1981.

11- Bury, J.B. : the Idea of progress . London, Macmillan,1923.

12- Cappas, Walter H. (Ed.) : The Future of Hope . Philadelphia,1970.

13- Cicero : De Oratore III . Together with De Fato , with English Translation by H. Rackham, the Loeb Classical Library.

14- Crossman, Richard (Ed.) : the God that Failed : Six studies in communisum. London, Hamish Hamilton,1950.

15- Donner, Henry Wolfgang : Introduction to Utopia, : London,1945.

16- Erasmus, Charles J. In Search of the Common Good : Utopian experiments Past and Future . New York,1977.

17- Finely, M.I. : Utopianism Ancient and Modern In Critical Spirit, Essays in Honor of Herbert Marcuse . Boston, Beacon Press,1967.

18- Fishman , R. : Urban Utopias in the Twentieth Century. New York , Basic Books,1977.

19- Gardiner , Patrick (Ed.) : Ninteenth Century Philosophy. New York. The Free Press,1969.

20- Gorz , Andre : Farewell to the Working Class : An Essay on post-Industrial Socialism . London . Pluto Press,1982.

21- Hegel, G.W.F. : The Phenomenology of Mind . Trans . With

an Introduction and Notes by J.B. Baillie . Second Edition Revised and corrected throughout . London . Unwin,,1939.

22- Hertzler , Joyce Ormael : The History of Utopian Thought. New York , Cooper Square Publishers,1965.

23- Kant, Immanuel : Critique of Pure Reason . Trans . By J.M.D. Meiklejohn. New York , Willey Book Comp,1943.

24- Kanter , Rosabeth Moss : Commitment and community: Communes and Utopias in Sociological perspective . Cambridge ,Mass., Harvard University Press,1972.

25- Kateb , George : Utopia and Its Enemies . New York, Schocken Books,1972.

26- Kaufmann , Moritz : Utopias , or Schemes of Social Improvement , from Sir Thomas More to Karl Marx. London,1879.

27- Kolakowski, Leszek : Toward a Marxist Humanism : Essays on the left Today . New York Grove Press,1981.

28- Kumar , Krishan : Religion and Utopia . Canterbury , Center for the study of Religion and Society,1985.

29- Kumar, Krishan : Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, Oxford, Basil Blackwell,1987.

30- Lasky, Melvin J : Utopia and Revolution. Chicago, University of Chicago Press,1976.

31- Leibniz, G.W. : Nouveaux Essais sur L'entendement Humain. Paris, Ernest Flammarion.

32- Manuel, Frank E, and Manuel, Fritzie, P. Utopian Thought in the Western World. Oxford, Basil Blackwell,1979.

33- Marcuse, Herbert : an Essay on Liberation. London, Allen Lane,1969.

34- Marcuse, Herbert : Five Lectures : Psychoanalysis, Politics and Utopia. Boston Press,1970.

35- Marx, Karl : Capital. Trans. Form the third Germaned Progress Puplishers. V.I.,1965.

36- Monti, Raffaele : Leonardo Da Vinci. Trans. from the Italian by Pearl Sanders . London, Thames and Hudson,1967.

37- Morgan, Arthur E. : Nowhere was somewhre : How History Makes Utopias and How Utopias Make History. Chapel Hill, Nc, University of North Carolina Press,1946.

38- Polak, Frederik : The Image of the future . Amsterdam, Elsevier,1973.

39- Popkin, Richard H. (Ed.) : The philosophy of the 16th and 17th Centuries. New York, The Free Press,1966.

40- Puppi, Lionello : Rembrandt. Trans. by Pearl Sanders. London, Thames and Hudson,1969.

41- Sargent, Lyman Tower : British and American Utopian Literature, 1516 - 1975. Boston, G.K. Hall,1979.

42- Scholem, Gershom : The Messianic Idea in Judaism, and Other Essays On Jewish Spirituality, London, Allen & Unwin,1971.

43- Scholes, Robert and Rabkin, Erics : Science Fiction : History, Science, Vision. New York, Oxford University Press,1977.

44- Spinoza : Ethics. Edited with revised translation by G.R. Parkinson. London, Everyman's, Library,1989.

45- Tod, I, and Wheeler, M. : Utopia : An Illustrated History. London, Orbis Books,1978.

46- Tuveson, Ernest Lee : Millennium and Utopia. A Study in Background of Idea of Progress, New York, Harper & Row,1964.

47- White, R. Frederic (Introduction and Notes) : Famous Utopias of the Renaissance. New York, Hendricks House,1955.

48- Wippel, John F. and Allan B. Wolter (Eds) : Medieval Philosophy. New York, the Free Press,1969,

رابعاً : دوائر معارف ، قواميس ومعاجم :

1- Baldwin, J.M. (Ed.) : Dictionary of philosophy and Psychology, V.I. U.S.A. , Peter Smith,1960,

2- Edwards, Paul (Ed.) : Encyclopedia of philosophy. London, Macmillan Publisher. V.I. V.8.1970.

3- Emerson, L. Roger : Dictionary of History of Ideas. New York, Charles Scribner's uns,1973.

4- Encyclopedia of World Art. London, Mc Graw-Hill Puplishing Company, V. II, V. VI,1962.

5- Flew, Antony, : A Dictionary of Philosophy. London, Macmillan Press,1979.

6- Hammond, N.G. and Scullard, H.H. (Eds) : The Oxford Classical Dictionary, Oxford, Clarendon Press,1970.

7- Kellner, Douglas, In : Thinkers of the Twentieth Century, London, Macmillan,1983.

8- Lacey, A.R. : A Dictionary of Philosophy. London, Routledge, Kegan Paul.1976.

9- Liddell - Scott : Greek - English Lexicon. Oxford,1959.

10- Metzler Philosophen - Lexikon. Stuttgart,1989.

11- Peter and Linda Murray : A Dictionary of Art and Artists, London., Penguin Books,1959.

12- Rosental, M. and Yudin, P. (Eds.) : A Dictionary of Philosophy. Moscow Progress Puplishers,1967.

13- Wilpert, Gero Von : Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart, Kröner,1964.

خامساً : دوريات :

1- Buhar, Manfred : A Critique of Ernst Bloch's Philosophy of Hope. Presented by : Robert Schreiter. Philosophy Today, V.14,1970.

2- Buhr, Manfred : Seven Comments on Ernst Bloch's Philo sphy. Studies in Soviet Thought,33,1987,

3- Oliver, H. Harold : Hope and Knowledge, the Epistemic status of Religious Language, in Cultural Hermaneutics 2. Dordrech Holland,1974.

4- Reimer, A. James : Bloch's Interpretation of Muenzer : History, Theology and Social change U.S.A. CLIO , V.9,1980.

5- Tadie, L jubomir : The Marxist Critique of Right in philosophy of Ernst Bloch. Praxis International. V.I.,1982.

سادساً : المراجع العربية :

أ- الكتب :

١- ابن سينا : النجاة . الناشر محيى الدين صبرى الكردى . القاهرة ، مطبعة السعادة ، ط١ ، ١٣٣١.

٢- أبو صالح الألفى : الموجز فى تاريخ الفن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣.

٣- أحمد فؤاد الاهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ط١ ، ١٩٥٤ .

٤- أديب ديمترى : الماركسية والدولة الصهيونية (الوجود والكيان) . بيروت . دار الطليعة للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ .

٥- أرسطو طاليس : الطبيعة ، ترجمة إسحق بن حنين ، مع شرح ابن السمح وأخرين ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى . القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، جـ١ ، ١٩٦٤ .

٦- أسعد عبد الرحمن : المنظمة الصهيونية العالمية (تنظيمها وأعمالها ١٨٩٧ - ١٩٤٨) . بيروت ، منظمة التحرير الفلسطينية ، مركز الأبحاث د . ت .

٧- أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة د . فؤاد زكريا . مراجعة د. محمد سليم سالم القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٨ .

٨- أفلاطون : فايدروس . ترجمة وتقديم د. أميرة حلمى مطر . القاهرة ، دار المعرفة ، ط١ ، ١٩٦٩ .

٩- أفلاطون : طيماوس . ترجمة الأب فؤاد جرجى بربارة . تحقيق وتقديم البير ريفو . دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد ، ١٩٦٨ .

١٠- إمام عبد الفتاح إمام : سرن كير كيجورد ، رائد الوجودية . بيروت ، دار التنوير ، جـ١ ، ط٢ ، ١٩٨٣ .

١١- إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلى عند هيجل . بيروت ، دار التنويرز ، ط٢ ، ١٩٨٢ .

١٢- إمام عبد الفتاح إمام : دراسات هيجلية ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ .

١٣- أميرة حلمي مطر : دراسات في الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ .

١٤- أورول ، جورج : العالم ١٩٨٤ . ترجمة شفيق أسعد فريد وعبد الحميد محبوب ، راجعه عبد الرحيم رشوان . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦ .

١٥- بارندر ، جوفرى وآخرون : المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام ، مراجعة د . عبد الغفار مكاوى ، الكويت ، عالم المعرفة العدد ١٧٣ ، مايو ١٩٩٣ .

١٦- باومر - ل - فرانكلين : الفكر الأوربى الحديث ، ترجمة د . أحمد حمدى محمود ، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب - ٤ أجزاء ، ١٩٨٧ - ١٩٨٨ ، ١٩٨٩ على التوالى .

١٧- برجسون ، هنرى : التطور الخالق . ترجمة د . محمد محمود قاسم . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ .

١٨- برشت ، برتولد : الإستثناء والقاعدة . ترجمة وتقديم د . عبد الغفار مكاوى ، القاهرة ، المسرح العالمى ، الدار القومية للطباعة والنشر والثقافة والإرشاد القومى ، ١٥ مايو ١٩٦٥ .

١٩- جارودى ، روجيه : كارل ماركس . ترجمة جورج طرابيشى ، بيروت ، دار الآداب ، ١٩٧٠ .

٢٠- جلسون ، إتين : روح الفلسفة فى العصر الوسيط . عرض وتعليق د . إمام عبد الفتاح إمام . القاهرة ، مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٧٢ .

٢١- جوته : فاوست . ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوى . الكويت . وزارة الإعلام ، المسرح العالمى ، ٣ أجزاء ، ١٩٨٩ .

٢٢- جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ، من كيركيجورد إلى جان بول سارتر . ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة د. محمد عبد الهادى أبو ريده . القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦ .

٢٣- حسن حنفى : قضايا معاصرة . القاهرة ، دار الفكر العربى ، جـ٢ ، ١٩٧٧ .

٢٤- حسن حنفى : نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفى ، بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨١ .

٢٥- حسن عيسى : الإبداع فى الفن والعلم . الكويت ، عالم المعرفة ، العدد ٢٤ ، ديسمبر ١٩٧٩ .

٢٦- حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية . بيروت ، دار الفارابى ، جـ٢ ، ط٧ ، ١٩٩١ .

٢٧- دانتى أليجييرى : الكوميديا الإلهية ، ترجمة حسن عثمان ، القاهرة ، دار المعارف ، ٣ أجزاء صدرت عام ١٩٥٩ - ١٩٦٤ - ١٩٦٩ على التوالى .

٢٨- ديورانت ، ول : قصة الحضارة . ترجمة د . زكى نجيب محمود ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، جـ٣ من المجلد الأول ، ط٣ ، ١٩٦٨ .

٢٩- رسل ، برتراند : ألف باء النسبية . ترجمة فؤاد كامل . القاهرة ، دار الثقافة العربية للطباعة ، ١٩٦٥ .

٣٠- رسل ، برتراند : حكمة الغرب . ترجمة د. فؤاد زكريا ، الكويت ، عالم المعرفة ، عدد ٦٢ فبراير ١٩٨٣ .

٣١- روسو ، جان جاك : العقد الإجتماعى ، ترجمة نوقان قرقوط ، بيروت ، دار القلم ، د. ت .

٣٢- روسو ، جان جاك : إميل . ترجمة د. نظمى لوقا ، قدم له الأستاذ أحمد زكى محمد . القاهرة ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٥٨ .

٣٣- زكريا إبراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ .

٣٤- زكريا إبراهيم مشكلة الفن ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٦ .

٣٥- زكى نجيب محمود : أرض الأحلام ، القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٧٧ .

٣٦- ستيس ، والتر : فلسفة هيجل ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام . القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ .

٣٧- سرفبالى ، راد اكرشنا وشارلزمور : الفكر الفلسفى الهندى . ترجمة ندره اليازجى ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٧ .

٣٨- شتروفه ، ف : فلسفة العلو " الترانسندنس " ترجمة د. عبد الغفار مكاوى ، القاهرة ، مكتبة الشباب ، ١٩٧٥ .

٣٩- شورون ، جاك : الموت فى الفكر الغربى ، ترجمة كامل يوسف حسين ، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام . الكويت ، عالم المعرفة ، ابريل ١٩٨٤ .

٤٠- عبد الرحمن بدوى : المثالية الألمانية ، شيلنج . القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٥ .

٤١- عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى . القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٣ ، ١٩٦٨ .

٤٢- عبد الغفار مكاوى : البلد البعيد ، القاهرة ، دار الكاتب العربى ، ١٩٦٨ .

٤٣- عبد الغفار مكاوى : النور والفراشة ، القاهرة ، دار المعارف ، أقرأ ، مارس ١٩٧٩ .

٤٤- عبد الغفار مكاوى : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، تمهيد وتعقيب نقدى ، الكويت ، جامعة الكويت ، حوليات كلية الآداب . حولية ١٣ ، رسالة ٨٨ ، ١٩٩٣ .

٤٥- عبد الغفار مكاوى : التعبيرية . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ .

٤٦- عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، القاهرة ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩ .

٤٧- علاء طاهر : مدرسة فرانكفورت . بيروت ، منشورات الإنماء القومى ، د. ت .

٤٨- فروم ، إريك : الإنسان بين الجوهر والمظهر . الكويت ، عالم المعرفة ، عدد ١٤٠ ، أغسطس ١٩٨٩ .

٤٩- فرويد ، سيجموند : محاضرات تمهيدية فى التحليل النفسى . ترجمة د. أحمد عزت راجح ، مراجعة محمد فتحى ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٦ .

٥٠- فؤاد زكريا : اسبينوزا . القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٢ .

٥١- كلود فيلو ، جان : اللاوعى . ترجمة جان كميد . بيروت ، المنشورات العربية ، د. ت .

٥٢- لاوتسى : الطريق والفضيلة . ترجمة د. عبد الغفار مكاوى ، القاهرة ، الألف كتاب ، ١٩٦٧ .

٥٣- لوكاتش ، جورج : جوته وعصره ، ترجمة بديع عمر نظمى ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٤ .

د- دوريات :

١- بيديه ، جاك : الأخضر والأحمر جنباً إلى جنب ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مجلة القاهرة ، العدد (١١٨) سبتمبر ١٩٩٢ .

٢- بيير هارود : في الحاضر وحده سعادتنا ، ترجمة موسى بدوى ، مركز مطبوعات اليونسكو ، مجلة ديوجين . العدد (٧٧) ، د. ت .

٣- جود ولبيه ، موريس : سياق الوهم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مجلة القاهرة ، العدد (١١٩) أكتوبر ١٩٩٢ .

٤- حسن حنفى : الإغتراب الدينى عند فوير باخ . الكويت . مجلة عالم الفكر ، المجلد العاشر ، العدد الأول ، ابريل ، مايو ، يونيو ١٩٧٩ .

٥- حسن حنفى : شروط الإبداع الفلسفى ، القاهرة ، مجلة ابداع ، العدد السادس ، يونيو ١٩٩١ .

٦- عبد العزيز لبيب : الايطوبيا والإيطوبيات ، القاهرة ، مجلة فصول ، المجلد السابع ابريل - سبتمبر ١٩٨٧ .

٧- عبد الغفار مكاوى : الحاضر السرمدى واللحظة الأبدية ، مجلة الحكمة ، جامعة طرابلس . كلية التربية قسم الفلسفة والإجتماع ، العدد (٣) السنة الثانية ، أكتوبر ١٩٧٨ .

٨- عمر الفاروق : بانوراما رحلة كولمبس ، صورة العالم عشية الرحلة ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مجلة القاهرة - فبراير ١٩٩٣ .

٩- فؤاد زكريا : مقامرة التاريخ الكبرى ، الكويت ، جريدة الوطن ، العدد ٣٥٦٠ ، الخميس ١٨ يناير ١٩٩٠ .

الفهرس

الترقيم الدولى ٩١١٠٩ /٩٦
رقم الإيداع ٩٧٧/٠٣/٠٢٧٣/٢

